

ARISTÓTELES



Da Alma



Aristóteles

DA ALMA

1ª edição

The logo for LeBooks, featuring the word "LeBooks" in a blue serif font, with the "Le" in a lighter blue and the "Books" in a darker blue.

Isbn: 9788583864592
LeBooks.com.br

A alma é a causa eficiente e o princípio organizador do corpo vivente.

Aristóteles

Sumário

APRESENTAÇÃO

Sobre o autor

Sobre a obra

NOTA INTRODUTÓRIA

Quadro Síntese da Obra

SOBRE A ALMA

LIVRO I

1. A alma como objeto de investigação

2. A investigação sobre a alma.

Doutrinas legadas pelos antecessores: Conhecimento e Movimento

3. A investigação sobre a alma

Doutrinas legadas pelos antecessores: Movimento da alma

4. A investigação acerca da alma

Doutrinas legadas pelos antecessores: Alma como harmonia e número

A investigação sobre a alma

Doutrinas legadas pelos antecessores: continuação; Alma composta dos elementos

LIVRO II

1. Definição de alma

(i): Alma substância e primeiro ato do corpo

2. Definição de alma

(II): Aquilo pelo qual vivemos

3. Definição da alma pelas suas faculdades:

As faculdades da alma

4. As faculdades da alma: a faculdade nutritiva

5. As faculdades da alma: A sensibilidade

6. As faculdades da alma. A sensibilidade: as três acepções do sensível.

7. As faculdades da alma

A sensibilidade: A visão e o seu objeto

8. As faculdades da alma

A sensibilidade: A audição e o seu objeto; a voz

9. As faculdades da alma

A sensibilidade: O olfato e o seu objeto

10. As faculdades da alma

A sensibilidade: O paladar e o seu objeto

11. As faculdades da alma

A sensibilidade: O tato e o seu objeto

12. As faculdades da alma

A sensibilidade em geral: o sentido

LIVRO III

1. Sensibilidade

A existência de um sexto sentido; sentido comum

2. Sensibilidade

O sentido comum

3. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento Imaginação: como se relaciona com a sensação

4. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento Entendimento e entender

5. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento Entendimentos ativo e passivo

6. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento A apreensão dos indivisíveis

7. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento A faculdade que entende

8. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento.

Entendimento, imaginação e sensação

9. O movimento dos seres animados.

Parte da alma que move

10. Movimento dos seres animados.

Desejo e entendimento

11. Movimento dos seres animados.

Implicação de outras faculdades

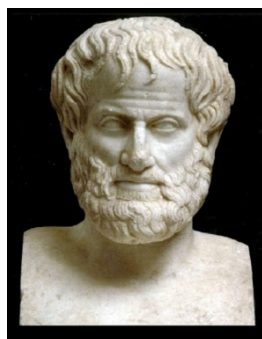
12. A faculdade nutritiva e a sensibilidade.

Necessidade da nutrição e da sensibilidade

13. A faculdade nutritiva e a sensibilidade.

APRESENTAÇÃO

Sobre o autor



Aristóteles (384 a.C.– 322 a.C.) foi um importante filósofo grego. Um dos pensadores com maior influência na cultura ocidental. Foi discípulo do filósofo Platão. Elaborou um sistema filosófico no qual abordou e pensou sobre praticamente todos os assuntos existentes, como a geometria, física, metafísica, botânica, zoologia, astronomia, medicina, psicologia, ética, drama, poesia, retórica, matemática e principalmente lógica.

Aristóteles e Platão

Aristóteles nasceu em Estágira, colônia de origem jônica, na Macedônia, Grécia, no ano de 384 a. C. Filho de Nicômaco, médico do rei Amintas III, recebeu sólida formação em Ciências Naturais. Com 17 anos partiu para Atenas, foi estudar na "Academia" de Platão. Com sua prodigiosa inteligência, logo se tornou o discípulo predileto do mestre, que observou: "Minha Academia se compõe de duas partes: o corpo dos alunos e o cérebro de Aristóteles".

Aristóteles foi suficientemente crítico para ir além do mestre. Demonstrou sua grande capacidade de pensador escrevendo uma série de obras nas quais aprofundava, e muitas vezes, modificava as doutrinas de Platão. A teoria de Aristóteles, de forma geral, é

uma refutação ao seu mestre. Enquanto Platão era a favor da existência do mundo das ideias e do mundo sensível, Aristóteles defendia que poderíamos captar o conhecimento no próprio mundo que vivemos.

Quando Platão morreu, em 347 a. C. Aristóteles fazia vinte anos de Academia, inicialmente como discípulo, depois como professor, e esperava ser o substituto natural do seu mestre na direção da escola, mas foi rejeitado por ser considerado estrangeiro. Decepcionado, deixou Atenas e foi para Atarneus, na Ásia Menor, onde se tornou conselheiro de estado de seu antigo colega, o filósofo político Hermias. Casou-se com Pítia, filha adotiva de Hermias, mas entrou em choque com a sede de riqueza de seu colega, em contraste com seus ideais de justiça. Quando os persas invadiram o país e crucificaram seu governante, mais uma vez Aristóteles ficou sem pátria.

Alexandre Magno

De volta à Macedônia, em 343 a. C., quando o rei Filipe II da Macedônia o chamou para ele ser o tutor de seu filho Alexandre. O rei queria que seu sucessor fosse um requintado filósofo. Aristóteles permaneceu com Alexandre durante quatro anos. O soldado partiu para conquistar o mundo e o filósofo tornou-se seu amigo e ficou a alimentá-lo de sabedoria.

O Liceu

De volta à Atenas, em 335 a. C., Aristóteles decidiu fundar sua própria escola, chamando-a “Liceu”, instalada no ginásio do templo dedicado ao deus Apolo Lício. Além de cursos técnicos para os discípulos, ministrava aulas públicas para o povo em geral. A sabedoria de Aristóteles chegou até nós através de alguns escritos, mas que representam em si mesmo, uma enciclopédia inteira, pois contém praticamente o começo de todas as nossas modernas artes e ciências.

Aristóteles foi o pai da Lógica: ensinou a todos os que vieram depois dele a pensar com clareza. Foi o fundador da Biologia:

ensinou ao mundo como observar e classificar corretamente os seres vivos. Foi o organizador da Psicologia: mostrou à humanidade como estudar a alma cientificamente. Foi o mestre da Moral: demonstrou como é possível amar e odiar racionalmente. Foi professor de Política: ensinou os governantes a governar com justiça. E deu origem à Retórica: foi o primeiro a demonstrar a arte de escrever com eficiência.

Filosofia

A filosofia de Aristóteles abrange a natureza de Deus (Metafísica), do homem (Ética) e do Estado (Política). Para Aristóteles, Deus não é o criador, mas o motor do Universo, ou ainda, o motor imóvel do mundo. Exceto Deus, toda e qualquer outra fonte de movimento no mundo, seja uma pessoa, uma coisa, ou um pensamento, é um motor movido. Assim, o arado move a terra, a mão move o arado, o cérebro move a mão. Portanto, a causa de todo o movimento é o resultado de outro movimento.

Para Aristóteles, se para ser feliz é preciso fazer o bem ao outro, então o homem é um ser social e, mais precisamente um ser político. Com efeito, cabe ao Estado “garantir o bem-estar e a felicidade dos seus governados”. Considerava a ditadura a pior forma de governo: “é um regime que subordina os interesses de todos às ambições de um só”. “A forma de governo mais desejável é a que permite a cada homem exercitar suas melhores habilidades e viver o mais agradavelmente seus dias”.

Morte

O fim de Aristóteles foi trágico. Quando o rei da Macedônia, Alexandre Magno morreu, irrompeu em Atenas uma grande explosão de ódio, não somente contra o conquistador, mas contra todos os seus admiradores e amigos. Um dos melhores amigos de Alexandre era Aristóteles. Estava prestes a ser preso, quando conseguiu escapar em tempo. Deixou Atenas dizendo que não daria à cidade oportunidade de cometer um segundo crime contra a filosofia. Pouco tempo depois do exílio que se impusera, adoeceu.

Desiludido com a ingratidão dos atenienses decidiu por fim à vida bebendo, como Sócrates, uma taça de cicuta.

Aristóteles morreu em 322 a.C., em Cálcia, na Eubéia. Em seu testamento determinou a libertação de seus escravos. Foi essa talvez, a primeira carta de alforria da história.

Obras de Aristóteles:

As obras de Aristóteles podem ser divididas em quatro grupos:

Lógica: "Sobre a Interpretação", "Categorias", "Analíticos", "Tópicos", "Elencos Sofísticos" e os 14 livros da "Metafísica", que Aristóteles denominava "Prima Filosofia". O conjunto dessas obras é conhecido pelo nome de "Organon".

Filosofia da Natureza: - "Sobre o Céu", "Sobre os Meteoros", oito livros de "Lições de Física" e outros tratados de história e vida dos animais.

Filosofia Prática: - "Ética a Nicômano", "Ética a Eudemo", "Política", "Constituição Ateniense" e outras constituições.

Poéticas: "Retórica" e "Poética".

Sobre a obra

Da alma (em latim, De Anima), é um texto do filósofo grego Aristóteles de Estagira, composto por três livros e não existem dúvidas acerca da autenticidade da obra. Em Da Alma, o objetivo de Aristóteles é analisar os principais problemas respeitantes à alma, que é o princípio vital de todo e qualquer ser vivo.

O livro I consiste em uma introdução e contextualização do tema abordado; o livro II apresenta análises sobre a relação entre alma e corpo, as faculdades da alma, nutrição e sensação; no livro III Aristóteles discute a imaginação e o pensamento, além das relações entre sensação e intelecto.

Segundo o filósofo: "Ao considerar o conhecimento como se encontrando entre as coisas mais belas e dignas do maior valor, sendo umas mais penosas do que outras, quer em virtude do seu maior rigor quer em virtude de dizer respeito a coisas mais belas e

elevadas, decidimos, devido a essas duas mesmas causas, considerar toda a investigação respeitante à alma como sendo de importância fundamental" .

É também neste tratado, mais especificamente no livro III, que o filósofo apresenta sua influente teoria do intelecto ativo e do intelecto passivo.

Do pensamento Grego à modernidade, é possível verificar muitos pensadores ocidentais que se esforçaram em definir a Alma e de, inclusive, classificá-la quanto a suas características e atributos. Aristóteles mesmo, na segunda parte do livro I da obra citada, enumera vários filósofos ocidentais, apontando contradições e tentando, a partir do que já foi dito sobre o tema, construir seus argumentos. De modo avesso ao entendimento oriental, uma parte considerável dos ocidentais costumava classificar os entes como constituintes de almas distintas (uma para cada ser); apesar dessa convergência, o Livro I da obra analisada enumera também diferenças, separando os ocidentais em três grupos: (a) aqueles que definiam a Alma a partir do movimento, (b) aqueles que a definiam a partir da potencialidade de conhecimento e da distinção entre seres animados ou não e (c) aqueles que julgavam a Alma um ente sem massa que se infunde à matéria.

Essas tentativas buscam basicamente um mesmo objetivo, que pode ser sintetizado pela afirmativa de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”. Todos esses pensadores perceberam que parece existir algo universalmente responsável pela vida, pela propulsão do movimento e pela agregação e desagregação da matéria sob diversas formas, pois de outro modo não existiriam os seres e tudo seria amorfo. A palavra animação deriva de Anima, que é a Alma; este “estopim da vida”, pelo seu caráter universal e, portanto, Metafísico, não pode ser demonstrado matematicamente e não pode ser reproduzido experimentalmente ao bel prazer como um fenômeno natural qualquer, ou seja, não pode ser avaliado com uma certeza absoluta.

Mesmo em meio a estas enormes incongruências, os filósofos não desistiram de abordar o assunto. Aristóteles afirmava, mesmo diante destas complicações, ser possível dizer algumas coisas

sobre a Alma e, ainda por cima, com um bom nível de certeza; segundo ele, refletir sobre os seres animados se faz necessário, é um princípio comum, e os resultados advindos dessa construção Metafísica podem contribuir para que o homem conheça melhor a vida que o circunda e também a si mesmo, fazendo valer, assim, a assertiva de Delfos.

NOTA INTRODUTÓRIA

Então ele perguntou; «*Tu que tens tantos livros, que livros procuras tu aqui?*»

«*Vim buscar uns comentários de Aristóteles*», disse eu, «*que sabia que aqui havia, para os ler quando tiver vagar.*»

Cícero, *De finibus* 3. 9-10.

O ritual da procura, na biblioteca, de um volume da extensa obra aristotélica, imitando o gesto de Cícero, filia-nos numa tradição de leitura e interpretação tão antiga como o próprio filósofo. E lê-lo é, ainda hoje, um desafio. Séculos de leitores e exegetas reconhecem a complexidade do seu pensamento, debatendo-se pôr o esclarecer e traduzir; a sua dificuldade, o caráter obscuro de muitas passagens, o nível de corrupção do texto tornou-se desabafos «tópicos» de quem exaspera na luta constante pela aproximação ao grego, necessariamente imerso em problemas e perplexidades. Numa nota introdutória, não poderia ser nossa pretensão elencá-los, muito menos esclarecê-los¹; cumpre-nos, antes, lembrar alguns fatos, exteriores ao sistema filosófico aristotélico, que estão na sua origem. Importa agora formular uma questão bem ao gosto de Aristóteles: o que é o tratado *Sobre a Alma*?

A pergunta conduz-nos à natureza peculiar dos textos que compõem o corpus aristotélico. É que estes «tratados» resultam, na hipótese mais plausível, de lições passadas a escrito. Mais, não foi Aristóteles quem agrupou em tratados os diversos livros, na ordem que hoje apresentam; o corpus seria composto, com efeito, de unidades menores do que os tratados que nos chegaram². Quer isto dizer que a escolha dos conteúdos e a estrutura do tratado *Sobre a Alma* não se devem a Aristóteles. Daí a pertinência de equacionar a identidade do que, exibindo o seu nome, foi transmitido como *riep/ Wuxfjç*: que tratado sobre a alma leu Cícero? E que tratado sobre a alma lemos nós?

Remissões feitas em outros textos aristotélicos para um *riep/ Wuxfjç* documentam a existência de um tal escrito, possivelmente

em vida do filósofo; não possuímos, no entanto, dados sobre o seu «formato»³. O espólio de Aristóteles foi herdado por Teofrasto; não é certo o rumo que seguiu até Sula o trazer para Roma, por ocasião da tomada de Atenas, em 86 a. C. Este acontecimento marca o início de uma nova vida para os escritos aristotélicos. Assim, o tratado Sobre a Alma, na configuração que agora lhe conhecemos, será praticamente contemporâneo de Cícero. Ele terá ganho forma as mãos de Andrônico de Rodes, ativo entre 70 e 20 a. C., talvez o chefe de uma escola peripatética em Atenas⁴. O seu trabalho editorial subjaz, na realidade, a toda a tradição manuscrita posterior, e, portanto, também às edições de Aristóteles que alinhamos nas nossas estantes. É este, em última análise, o tratado sobre a alma que lemos — mais exatamente, a «versão» que dele chegou ao século IX, pois não possuímos manuscritos anteriores.

No tratado que hoje lemos afigura-se particularmente problemático o Livro III. Nas palavras de Nussbaum, que lista a incompletude do livro e estragos posteriores entre as justificações possíveis, «*book 3 is internally a mess*»⁵, A mesma autora questiona que devamos a Aristóteles a atual sequência dos tópicos trabalhados no livro. Este ilustra um fenômeno importante na transmissão do corpus aristotélico. Com efeito, os supostos «apontamentos» de aula nem sempre nos chegaram estruturados, transformados num texto acabado, claro e com nexos: segundo Nussbaum, De An. III 6-7 é disso um bom exemplo⁶; já Ross põe em causa a unidade de, De an. III 7, nele encontrando uma recolha de textos que um editor tardio quis salvar⁷. O leitor do tratado Sobre a Alma aperceber-se-á, de fato, de que o Livro III não segue um fio condutor comparável ao dos Livros I e II.

É importante, pois, partir para o texto com a noção de que não abordaremos uma obra cuidadosamente planeada e organizada por Aristóteles, e por ele revista. É preciso somar a estes fatos as vicissitudes de uma tradição manuscrita que alguns consideram particularmente desafortunada: corrupção do texto decorrente de séculos de cópia, preenchimento de lacunas e até correção por parte de leitores dificilmente avalizados para o fazer.

O que nos fica, afinal, de Aristóteles? «*The exact wording of most of the material is Aristotle's*», acredita Nussbaum⁸. Mesmo que

assim não seja, a simples consciência de quão longo e tortuoso foi o caminho por estas palavras até nós percorrido deve bastar para que, curiosos, as honremos com a nossa leitura.

Quadro Síntese da Obra

Livro I: Levantamento dos problemas que o estudo proposto envolve. Recuperação da investigação realizada pelos antecessores de A: apresentação e análise das doutrinas mais relevantes.

1 A alma como objeto de investigação: Dificuldades do estudo encetado; elenco de problemas de vária ordem por ele suscitados (método de investigação, gênero da alma, divisibilidade, abrangência da definição, afecções da alma e sua inseparabilidade da matéria física dos animais).

A investigação da alma: doutrinas legadas pelos antecessores

2 Conhecimento e movimento: Conhecimento e movimento como características ordinariamente atribuídas a alma: estudo das doutrinas dos antecessores (Demócrito, pitagóricos, Anaxágoras, Platão no Timeu, Empédocles, Tales, Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Crítias, Hípon); aspectos a reter, incorreções.

3 Movimento da alma: Os quatro tipos de movimento. Movimento por natureza e por acidente. Refutação da doutrina segundo a qual a alma se move a si mesma; síntese e exame da exposição que dela faz Platão no Timeu. Denúncia do absurdo de certas propostas sobre a relação entre alma e corpo.

4 Alma como harmonia e número: Inconsistência da teoria segundo a qual a alma é uma harmonia. Análise das consequências: a alma não pode mover-se. Retoma do problema do movimento da alma: a alma como número que se move a si mesmo, a menos razoável das doutrinas.

5 Continuação; alma composta de elementos: Conclusão da

análise da doutrina da alma como número. Exposição e refutação da doutrina segundo a qual a alma é composta de elementos, em especial da proposta de Empédocles. As partes da alma: sua unidade, espécie das suas partes.

Livro II – Definição de alma: proposta de definição das suas faculdades. Estudo individual das faculdades da alma: a faculdade nutritiva, a sensibilidade; investigação particularizada de cada sentido.

Definição de alma

1 (I) Alma substância e primeiro ato: Ensaio de uma primeira definição de alma, construída gradualmente até chegar à enunciação de que é o primeiro ato de um corpo natural que possui vida em potência. Organicidade deste corpo; inseparabilidade da alma.

2 (II) Aquilo pelo qual vivemos: Sentidos em que se diz que um ser vive e é um animal. A alma como princípio das faculdades pelas quais se define; natureza e interrelação das faculdades da alma. Definição da alma como aquilo pelo qual vivemos, percebemos e discorremos. Aplicação a alma da doutrina do par potência/ato.

Definição da alma pelas suas faculdades

3 As faculdades da alma: Relação de sucessão entre as faculdades da alma presentes nos seres vivos. Necessidade da investigação do tipo de alma de cada ser vivo. O estudo de cada faculdade como melhor estratégia de abordagem da alma.

4 A faculdade nutritiva: A faculdade nutritiva como a mais comum. Suas funções: reprodução e assimilação de alimentos. Digressão sobre a alma como causa e princípio do corpo que vive (origem do movimento, causa final e substância dos corpos animados). A nutrição (o aumento, sua relação com o ente animado) e a reprodução.

A sensibilidade

5 Sensação Esclarecimento do sentido de «percepcionar», «ser afetado», «mover-se». Aplicação da doutrina do par potência/ato ao estudo da sensibilidade.

6 As três acepções do sensível Exposição das acepções de «sensível» por si mesmo (próprio de cada sentido, comum a todos os sentidos) e por acidente.

7 A visão e o seu objeto: O visível como objeto da visão. A cor e a luz. O envolvimento da luz na visão. O ver como afecção sofrida pelo órgão sensorial por ação de um intermediário; suas qualidades e função.

8 A audição e o seu objeto; a voz. Os elementos envolvidos na produção do som; os objetos capazes de soar e as propriedades que lhes conferem tal capacidade. Implicação de um intermediário na audição; qualidade e função daquele. Caracterização da voz na qualidade de som de um ser animado.

9 O cheiro e o seu objeto: O olfato e o seu objeto; dificuldades de definição. Envolvimento de um intermediário; suas qualidades e função. O diferente cheirar nos animais que respiram e nos peixes. Relação do cheiro com o que é seco.

10 O paladar e o seu objeto: O tangível como objeto do paladar. Ausência de um intermediário do paladar. Sua relação com o umidificar-se. Necessidade de o órgão sensorial ser capaz de umidificar-se. Identificação e caracterização das espécies dos sabores.

11 O tato e o seu objeto: Variedade dos sentidos tácteis e dos tangíveis. Caráter interno ou externo do órgão do tato. Problematização da existência de um intermediário do tato e da sua natureza. A carne como intermediário do tato. Caracterização dos tangíveis e do órgão do tato.

12 A sensibilidade em geral: Definição de «sentido» como aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria; suas consequências para o órgão sensorial. Questões gerais sobre a sensibilidade.

Livro III A sensibilidade. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento. A faculdade do movimento. Faculdade nutritiva, sensibilidade do animal.

Sensibilidade

1 Existência de um sexto sentido; sentido comum, inexistência de outro sentido além dos cinco estudados, especificações de um sentido comum. Funções deste sentido: percepção das sensíveis comuns, das sensíveis por acidente e da própria percepção sensorial; discriminação entre objetos de dois sentidos.

2 O sentido comum Estudo do sentido comum. Identificação da atividade do sensível com a do sentido. O sentido como uma proporção. A distinção entre os objetos dos diversos sentidos.

Faculdades da alma relacionadas com o pensamento

3 Imaginação: como se relaciona com a sensação: Diferenças definidoras da alma: perceber diferente de pensar. Investigação da natureza da imaginação e, em particular, de como se relaciona com a sensação.

4 Entendimento e entender: O entendimento como a parte da alma pela qual se conhece e pensa, e aquilo com o qual discorremos e fazemos suposições. Questões a respeito da natureza do entendimento.

5 Entendimentos ativo e passivo: Diferenciação dos entendimentos ativo e passivo: suas funções e peculiaridades.

6 A apreensão dos indivisíveis: Relação do pensamento sobre os indivisíveis com aquilo acerca do qual não existe o falso. Os sentidos em que algo é dito indivisível. O problema da sua apreensão.

7 A faculdade que entende: Relação entre imaginação e entendimento. Questões sobre a apreensão de diferentes objetos.

8 Entendimento, imaginação e sensação: Identificação da alma com todos os seres: entendimento e sensação. Relação entre entendimento e imaginação.

O movimento dos seres animados

9 Parte da alma que move: Parte da alma que move:

separabilidade, identificação com uma das faculdades já estudadas. As partes da alma que não são responsáveis pelo movimento.

10 Desejo e entendimento da origem do movimento: faculdade desiderativa e entendimento prático. O desejo. Fatores implicados no movimento.

11 Implicação de outras faculdades: Questões relativas ao movimento dos animais imperfeitos. A faculdade que move: implicação das faculdades deliberativa e científica no movimento.

A faculdade nutritiva e a sensibilidade

12 Necessidade da nutrição e da sensibilidade: Necessidade de a faculdade nutritiva não ser vivo. Caráter necessariamente compósito do corpo do animal. Necessidade da sensibilidade no animal, e primeiramente do tato.

13 Necessidade do tato, finalidade dos sentidos: Necessidade do tato, sem o qual não existem outros sentidos. Caráter necessariamente compósito do corpo do animal. Explicação teleológica dos sentidos.

SOBRE A ALMA

LIVRO I

1. A alma como objeto de investigação

Partindo do princípio de que o saber⁹ é uma das coisas belas e estimáveis, e que alguns saberes são superiores a outros quer pelo seu rigor, quer por tratarem de objetos mais nobres e admiráveis, por estes dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma¹⁰ entre os mais importantes. Ora o conhecimento sobre a alma parece contribuir também largamente para o da verdade no seu todo, e em¹¹ especial para o da natureza, pois a alma é, por assim dizer, o princípio dos animais. Procuraremos, pois, ter em vista e conhecer a sua natureza e a sua essência¹² e ainda aquilo que a acompanha. Destas coisas, umas parecem ser afecções exclusivas da alma, e outras pertencer, por meio dela, também aos animais¹³. De todo o modo, e sob todas as perspectivas, é bem difícil alcançar um conhecimento sobre a alma digno de crédito.

I METODOLOGIA | Sendo esta, com efeito, uma investigação comum a muitos outros tratados — refiro-me ao estudo da essência e do que uma coisa é —poder-se-ia pensar que existe um método único para todos os objetos de que queiramos conhecer a essência, tal como existe, para o estudo dos acidentes próprios¹⁴ a demonstração. Teria de se investigar, conseqüentemente, que método é esse. Se, pelo contrário, não existe um método único, comum, para investigar o que uma coisa é, <a empresa> torna-se ainda mais difícil, pois será necessário determinar qual é o modo de proceder apropriado a cada caso em particular. E ainda que fique claro se é a demonstração ou a divisão, ou até um qualquer outro método, suscita ainda muitas dificuldades e erros <a determinação daquilo> a partir do qual se deve investigar, pois para coisas

diferentes existem diferentes princípios, como no caso dos números e das superfícies.

I QUESTÕES E SUA PRIORIDADE | Em primeiro lugar, sem dúvida, é necessário determinar a que gênero pertence a alma e o que é: quer dizer, se é este algo¹⁵ e uma substância, ou se é uma qualidade ou uma quantidade, ou ainda se pertence a uma das outras categorias que já distinguimos; mais, se pertence aos seres em potência ou se é antes algum tipo de ato¹⁶. É que a diferença que isso faz não é | pequena. Devemos investigar, também, se a alma é divisível ou indivisível e, além disso, se todas as almas são ou não da mesma espécie; e, se não forem, se é em espécie ou em gênero que diferem. Com efeito, os que atualmente se pronunciam sobre a alma e a investigam parecem examinar apenas a alma humana; ora temos de precaver-nos, para não nos escapar se existe uma única definição¹⁷ de «alma», como de «animal», ou se existe uma definição diferente para cada tipo de alma — por exemplo, de cavalo, cão, homem, deus —, sendo o universal «animal», neste caso, ou nada, ou posterior. E poder-se-ia perguntar o mesmo a respeito de qualquer outro atributo comum que se predicasse. Já se não existirem diversas almas, mas sim diversas partes da alma, coloca-se a questão de saber se devemos estudar primeiro a alma no seu todo ou as suas partes. Revela-se difícil, ainda, determinar quais destas partes são diferentes entre si por natureza, e se é preciso investigar primeiro as partes ou as funções das partes — por exemplo, o entender ou a faculdade que entende¹⁸, o perceber ou a faculdade perceptiva¹⁹; e o mesmo se aplica aos restantes casos. Mas se se deve investigar primeiro as funções, poderíamos levantar de novo o problema de saber se se deve investigar os objetos primeiro que as funções²⁰ — Por exemplo, o sensível antes da faculdade perceptiva, e o entendível antes do entendimento²¹.

Ora, para ter em vista as causas daquilo que acompanha as substâncias²² não é útil apenas, parece, conhecer o que uma coisa é (como, no caso da matemática, conhecer o que é uma reta e uma curva, ou uma linha e uma superfície, para perceber a quantos ângulos retos são iguais os ângulos de um triângulo). Também o conhecimento daquilo que a acompanha²³ contribui, inversamente,

em grande parte para conhecer o que uma coisa é. Pois quando conseguirmos dar conta de tudo aquilo que a acompanha²⁴ ou da maioria, de acordo com o modo como nos aparece²⁵ conseguiremos também, então, pronunciar-nos corretamente acerca da essência²⁶ de uma coisa: o ponto de partida de toda a demonstração é, com efeito, o que uma coisa é, de forma que as definições das quais não resulte conhecermos aquilo que a acompanha²⁷ e que nem sequer facilitem conjecturar-se acerca disso, foram evidentemente consideradas, todas, dialéticas e vazias.

I AFECÇÕES DA ALMA I Suscitam nova dificuldade as afecções da alma, a saber: se são todas comuns ao ente que a possui, ou se existe, pelo contrário, alguma afecção exclusiva da alma. E preciso compreender isto, mas não é fácil. Na maioria dos casos, a alma não parece ser afetada nem produzir qualquer afecção sem o corpo — por exemplo, encolerizar-se, ser ousado, sentir apetites e perceber, em geral. O que por excelência parece ser-lhe exclusivo é o entender; mas se o entendimento é um tipo de imaginação, ou se não existe sem a imaginação, então nem sequer o entendimento poderá existir sem o corpo. Se de fato alguma das funções ou alguma das afecções da alma lhe é exclusiva, esta poderá existir separada do corpo; se, pelo contrário, nada lhe é exclusivo, a alma não poderá existir separadamente. A alma assemelhar-se-á nisso a reta, a qual, enquanto reta, reúne muitas características, tais como a de ser tangente a uma esfera <de bronze> num ponto, embora a reta, separada, não <a possa> tocar desta maneira; ela é, pois, inseparável, se de fato sucede sempre com um corpo. Parece, do mesmo modo, que todas as afecções da alma se dão com um corpo — a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a ousadia e ainda a alegria, amar e odiar —, pois em simultâneo com aquelas o corpo sofre alguma afecção. Indica-o o fato de sucederem, por vezes, afecções violentas e visíveis sem que se sinta ira ou temor, ao passo que, outras vezes, somos movidos²⁸ por pequenas e fracas afecções, por exemplo, quando o corpo está em tensão semelhante à que experimenta quando nos encolerizamos. Este exemplo torna-o ainda mais claro: por vezes, ainda que nada de assustador aconteça, sentimos as afecções de quem está com medo. Se assim for, as afecções são,

evidentemente, formas implicadas na matéria²⁹ e as definições serão, por consequência, deste tipo: «encolerizar-se é certo movimento de certo corpo, ou de certa parte ou faculdade do corpo, <suscitado> por tal causa e em vista de tal fim». Daí que pertença, desde já, à esfera do físico³⁰ ter em vista a alma, seja toda a alma³¹, seja especificamente este tipo de alma. Ora o físico e o dialético definiriam de forma diferente cada uma destas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia como um desejo de vingança, ou algo deste tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do coração. Destes, um deles dá conta da matéria, o outro da forma específica³² e da definição³³. E que a definição é «o este» da coisa e, a existir, é necessário que isso exista em certo tipo de matéria. Assim, a definição de «casa» seria deste tipo: «é uma proteção capaz de impedir a destruição pelo vento, pelo calor e pela chuva». Então, um dirá que a casa é «pedras, tijolos e madeira»; o outro, que é «a forma³⁴ existentes naqueles³⁵ em vista de tais fins». Qual destes homens é, afinal, um físico?

O que se ocupa da matéria, ignorando a definição, ou o que se ocupa apenas da definição? Ou é antes o que algo diz a partir de ambas as coisas? E o que chamar afinal a cada um dos outros? Ou então não existe quem se ocupe das afecções da matéria que não são separáveis, nem sequer <tomando-os lo apenas> enquanto separáveis? Ora o físico ocupa-se de todas as ações e afecções de certo tipo de corpo e de certo tipo de matéria; todas as que não são deste tipo, deixa-as ao cuidado de outro. Umas dirão respeito, eventualmente, a um perito, conforme o caso — por exemplo, a um carpinteiro ou a um médico. As afecções não separáveis, em virtude de não serem de um determinado tipo de corpo e de derivarem de uma abstração, pertencem ao foro do matemático. Já em virtude de existirem separadamente, competem ao primeiro filósofo³⁶.

Mas retomemos a exposição onde a deixamos. Dizíamos que as afecções da alma — por exemplo, a coragem e o medo — são inseparáveis da matéria física dos animais, e é enquanto tais que elas lhes pertencem, e não como a linha e a superfície³⁷

2. A investigação sobre a alma.

Doutrinas legadas pelos antecessores: Conhecimento e Movimento

I PONTO DE PARTIDA DA INVESTIGAÇÃO | Ao investigarmos a alma é necessário, a um tempo, colocando as dificuldades a resolver à medida que avançamos, recolher as opiniões de quantos dos nossos antecessores afirmaram algo a respeito da alma, para acolhermos o que de correto disseram e, se incorreram nalgum erro, nos precavermos relativamente a ele. O ponto de partida da investigação consiste em apresentar as características que mais especialmente³⁸ se julga que pertencem à alma por natureza. Ora o animado parece diferir do inanimado principalmente em dois aspectos: no movimento e no perceber. E foram estas duas, aproximadamente, as doutrinas que os nossos antecessores nos transmitiram acerca da alma.

| ALMA E MOVIMENTO | A alma é, acima de tudo e em primeiro lugar, afirmam alguns, aquilo que move. Pensando esses, então, que o que não se move não é capaz de mover outra coisa, supuseram que a alma é um dos seres que se movem. **I DEMÓCRITO** | Por isso Demócrito disse que a alma é uma espécie de fogo e que é uma coisa quente. Das figuras e átomos³⁹ em número infinito, chamou ele aos de forma esférica «fogo» e «alma» (eles são como as chamadas «poeiras» existentes no ar, que são visíveis nos raios solares, através das janelas); e a mistura primordial de todos os átomos constitui, segundo disse, os elementos da natureza no seu todo (Leucipo posicionou-se da mesma maneira). Daqueles, os que possuem uma forma esférica são alma, porque tais figuras são as mais aptas a esgueirar-se por entre tudo e, estando elas mesmas em movimento, a mover o resto.

Supõem, ainda, que a alma é o que fornece o movimento aos animais. E é por este motivo que consideram igualmente a respiração uma fronteira do viver: quando o meio envolvente comprime os corpos, expulsando as figuras⁴⁰ que fornecem movimento aos animais (por elas mesmas nunca repousarem), chega o auxílio mediante a introdução, do exterior, de outras figuras do mesmo tipo no ato de respirar. E estas mesmas figuras impedem que as já existentes nos animais se escapem, ao reprimirem o que

as comprime e condensa⁴¹. Os animais vivem, de fato, enquanto conseguem fazer isto.

I Pitagóricos I A doutrina dos Pitagóricos parece apresentar o mesmo raciocínio: a alma é as poeiras que estão no ar, segundo uns, ou seja, julgaram outros, o que as move. Afirmaram isto a respeito daquelas poeiras porque parecem mover-se continuamente, mesmo quando não há qualquer movimento do ar. Para o mesmo se inclinam quantos dizem ser a alma o que se move a si mesmo. E que todos estes parecem ter suposto que o movimento é a qualidade mais própria da alma, e que, movendo-se todas as outras coisas por causa da alma, esta também é movida por si mesma. Consideraram isto por não terem visto nada que mova sem que esteja, também, em movimento.

I ANAXÁGORAS E DEMÓCRITO I Anaxágoras, de modo semelhante, diz ser a alma que move, ele e ainda todos os que disseram que o entendimento pôs o universo em movimento. Não é exatamente esta a perspectiva de Demócrito. É que este disse, simplesmente, que a alma e o entendimento são o mesmo, <tal como são o mesmo> o que é verdadeiro e aquilo que aparece⁴². Por isso, <na sua opinião>, corretamente cantou Homero que «Heitor jaz de sentidos perdidos⁴³». Ele não emprega «entendimento» como uma faculdade relativa à verdade; antes diz que alma e entendimento são o mesmo. Anaxágoras, por sua vez, é menos claro a este respeito. Em vários locais afirma ele que a causa do belo e da ordem é o entendimento, enquanto em outros passos diz que ele é a alma — por exemplo, quando diz que existe em todos os animais, pequenos e grandes, nobres e menos nobres. O entendimento, todavia, tido por sensatez, não parece pertencer de um modo semelhante a todos os animais, nem sequer a todos os homens.

Todos os que, por um lado, tiveram em vista o fato de o ser animado se mover supuseram, pois, que a alma é aquilo que é mais capaz de mover. Já aqueles que, por outro lado, tiveram em vista o fato de o ser animado conhecer e perceber os entes disseram que a alma se identifica com os princípios: se consideram muitos, identificam-na com todos; se apenas um, identificam-na com esse. | EMPÉDOCLES | E o caso de Empédocles. Afirmou ele que a alma é

composta de todos os elementos e que cada um deles é alma, ao pronunciar-se assim:

<<vemos, pois, a terra pela terra, e pela água a água, pelo ar o divino ar; já pelo fogo, o fogo destruidor, e pelo amor o amor, e ainda o ódio pelo triste ódio⁴⁴.>>

I PLATÃO, TIMEU | Do mesmo modo constrói Platão, no Timeu, a alma a partir dos elementos⁴⁵ o semelhante é conhecido pelo semelhante, afirma ele, e as coisas são compostas dos princípios. Analogamente, no escrito denominado *Sobre a Filosofia*⁴⁶ especificou-se que o animal em si deriva da própria ideia⁴⁷ de Uno e da extensão, largura e profundidade primeiras, sendo o resto composto da mesma maneira. Esta perspectiva foi ainda apresentada de outro modo: o entendimento é o Uno, ao passo que a ciência é a Díade (pois avança numa direção única até uma coisa), o número da superfície é a opinião, a percepção sensorial⁴⁸ é o número do sólido. Disseram que os números são, com efeito, as próprias formas⁴⁹ e os princípios, e que derivam dos elementos; e ainda que certas coisas são apreendidas pelo entendimento, outras pela ciência, outras pela opinião e ainda outras pela percepção sensorial; e estes números são as formas⁵⁰ das coisas. E como julgavam que a alma possuía as capacidades de imprimir movimento e de conhecer⁵¹, alguns afirmaram, a partir de ambos os aspectos, que a alma é um número que se move a si mesmo. Verificam-se, no entanto, divergências. Por um lado, quanto à natureza e quantidade dos princípios, especialmente entre os <pensadores> que os tornam corpóreos e os que os tornam incorpóreos e, além disso, entre todos estes e os que, combinando ambas as perspectivas, derivam os princípios de uns e de outros⁵². Por outro lado, divergem quanto ao número de princípios: uns dizem que é um, outros que são vários. Uns e outros explicam a alma de acordo com as suas perspectivas, sustentando, com razão, que o que é capaz de mover a natureza faz parte dos primeiros princípios.

Daí parecer a alguns que a alma é fogo, pois é, de entre os elementos, o mais sutil⁵³, e o mais incorpóreo; além disso, é o fogo que primordialmente se move e move as outras coisas.

I DEMÓCRITO I Foi Demócrito quem exprimiu com maior agudeza o que motiva cada uma destas características: a alma e o entendimento são o mesmo e são um dos corpos primários e indivisíveis e capaz de imprimir movimento devido à pequenez das suas partículas e à sua figura. Das figuras, diz Demócrito que a de maior mobilidade é a esférica, e que essa é a forma quer do entendimento, quer do fogo. | ANAXÁGORAS | Já Anaxágoras parece dizer que a alma e o entendimento são coisas diferentes, como afirmamos atrás. Mas ele usa ambos, na verdade, como <se fossem> uma única natureza, ainda que coloque especificamente o entendimento como princípio de todas as coisas. Afirma ele, de qualquer modo, que o entendimento é, de entre os entes, o único simples, sem mistura e puro; atribui, todavia, ao mesmo princípio ambas as características, o conhecer⁵⁴ e o mover, ao dizer que o entendimento põe o todo em movimento. | TALES | Tales parece ter percebido também a alma como algo capaz de mover — a avaliar pelo que se recorda das suas perspectivas —, se de fato afirmou que o ímã possui alma por mover o ferro. | DIÓGENES | Já Diógenes, como outros, afirmou que a alma é ar, por acreditar que o ar é, de todos os elementos, o mais subtil, e por ser também princípio. Por isso a alma conhece e move: conhece, enquanto elemento primordial e de que tudo o resto deriva; e é capaz de mover por ser o mais subtil. | HERÁCLITO | Também Heráclito disse que o princípio é alma, por ser a exalação de que se compõe tudo o resto; além disso, que se trata do elemento mais incorpóreo e que flui perpetuamente; mais, que apenas por aquilo que se move é conhecido aquilo que se move — pois, com a maioria <dos pensadores>, Heráclito considerou que todos os entes se encontram em movimento.

I ALCMÉON I Alcméon parece ter sustentado, no que toca à alma, perspectivas semelhantes às dos referidos <pensadores>: a alma é imortal, afirmou, por se assemelhar aos seres imortais. E essa característica pertence-lhe por estar sempre em movimento, pois movem-se também todas as coisas divinas continuamente e sempre (a lua, o sol, os astros e o firmamento inteiro). | HÍPON | Dos

<pensadores> mais superficiais, alguns disseram que a alma é água, como Hípon. Parecem ter-se persuadido disso por causa de o sêmen de todos os animais ser úmido. Hípon refuta, pois, quem identifica a alma com o sangue, alegando que o sêmen, que é a alma primária⁵⁵ não é sangue. | CRÍTIAS | Outros ainda, como Crítias, identificaram a alma com o sangue, defendendo que o perceber é a coisa mais característica da alma, e que isso lhe pertence pela natureza do sangue. Todos os elementos receberam, pois, um defensor, exceto a terra, a favor da qual ninguém se pronunciou, a não ser quem tenha dito que a alma é composta de todos os elementos ou que ela se identifica com todos eles.

Ora todos definem a alma, por assim dizer, mediante três características: movimento, percepção sensorial e incorporada. E cada uma destas características é reconduzida aos princípios. Por isso, os que a definem pelo fato de conhecer fazem dela um elemento ou algo derivado dos elementos. As suas perspectivas são, de uma forma geral, concordantes, exceto uma⁵⁶: o semelhante é conhecido pelo semelhante, dizem; e, uma vez que a alma conhece todas as coisas, consideram-na composta de todos os princípios. Assim, quantos dizem que existe uma única causa e um único elemento também estabelecem que a alma é esse único elemento, por exemplo, o fogo ou o ar; ao invés, os que dizem que os princípios são múltiplos tornam também a alma múltipla. | ANAXÁGORAS | Apenas Anaxágoras disse que o entendimento é impassível e que nada tem em comum com qualquer outra coisa. Mas, sendo está a sua natureza, como e porque é que ele conhece, nem Anaxágoras explicou, nem conseguimos esclarecê-lo a partir das suas afirmações. Mais, todos os que consideram entre os princípios os pares de contrários compõem também a alma de contrários; já os que elegem um dos contrários (por exemplo quente ou frio, ou um outro deste tipo) sustentam, similarmente, que a alma é um deles. Por isso também se guiam pelos nomes, uns dizendo que a alma é o quente, pois por causa de (ferver)> se usa a palavra (viver)>⁵⁷ outros dizem que a alma é o frio, por causa de (arrefecer), isto é, da respiração e do arrefecimento que dela resulta.

São estas as perspectivas que nos foram transmitidas a respeito da alma e as razões pelas quais foram expressas dessa

maneira.

3. A investigação sobre a alma

Doutrinas legadas pelos antecessores: Movimento da alma

I MOVIMENTO | Primeiro temos de examinar o que respeita ao movimento. Não é apenas falso, sem dúvida, que a essência⁵⁸ da alma seja como sustentam os defensores de que ela é aquilo que se move ou que é capaz de se mover a si mesmo; trata-se, antes, de uma impossibilidade que o movimento pertença à alma. Ora, com efeito, não é necessário que o que move esteja, ele mesmo, em movimento; já anteriormente o disse⁵⁹ Movendo-se tudo, então, de duas maneiras —ou por outra coisa ou por si mesmo —, dizemos que é movido por outra coisa tudo o que se move por estar numa coisa que está em movimento. Por exemplo, os marinheiros: eles não se movem, pois, da mesma maneira que o barco. Este move-se por si mesmo, ao passo que aqueles se movem por estarem dentro de uma coisa que se está a mover. Tal é evidente no caso dos membros <do corpo>: é a marcha o movimento próprio dos pés, e assim também dos homens; não é esse, todavia, o movimento dos marinheiros. Dizendo-se, então, «ser movido» em dois sentidos, examinemos agora se é por si mesma que a alma se move e participa do movimento.

Existindo, então, quatro tipos de movimento — deslocação, alteração, perecimento e crescimento⁶⁰—, mover-se-á a alma mediante um, ou vários, ou todos estes tipos de movimento.

I MOVIMENTO POR NATUREZA E POR ACIDENTE | Ora, se a alma não se mover por acidente, o movimento pertencer-lhe-á por natureza; e, a ser assim, também lhe pertencerá por natureza um lugar, porque todos os movimentos referidos ocorrem num lugar. Mas se mover-se a si mesma é a essência⁶¹ da alma, então o movimento não lhe pertencerá por acidente, como <sucede> ã brancura ou ã altura de três cúbitos. É que estes também se movem, mas por acidente: pertencem ao corpo, e é esse que se

move; por isso é que não possuem um lugar próprio. Já a alma terá um lugar, se efetivamente participar por natureza do movimento. Mais, se se mover por natureza, mover-se-á igualmente pela força; e se se mover pela força, mover-se-á também por natureza. O mesmo se aplica ao repouso, pois aquilo em direção ao qual se move por natureza, é onde repousará também por natureza; do mesmo modo, aquilo em direção ao qual se move pela força é onde repousará também pela força. Já de que natureza seriam os movimentos e os repouso forçados da alma, isso nem para os que se esforçam por imaginá-lo é fácil explicar. Acrescente-se, por serem tais os movimentos próprios destes corpos, se a alma se mover no sentido ascendente, será fogo; se se mover no sentido descendente, será terra. E o mesmo raciocínio⁶² aplica-se aos movimentos intermédios. Mais, como a alma parece mover o corpo, faz sentido que lhe imprima os movimentos com que ela mesma se move. Só que, a ser assim, também se pode afirmar ser verdade o inverso, que o movimento com que o corpo se move é também o que a move a ela. Ora, o corpo move-se por deslocação; conseqüentemente, a alma também mudará de lugar, no seu todo ou pela mudança de lugar das suas partes. E se isto for possível, será possível ainda que a alma, tendo partido do corpo, nele entre novamente; e tal acarretaria que os animais mortos pudessem ressuscitar.

No que respeita ao movimento por acidente, a alma poderá ser movida por outra coisa, pois o animal pode ser deslocado pela força. De qualquer modo, porém, uma coisa que se move por si mesma em essência⁶³ não pode ser movida por outra coisa a não ser por acidente, tal como o bom para si ou por si não o é por meio de outra coisa ou em vista de outra coisa. Se de fato a alma se movesse, poder-se-ia dizer que o mais provável seria que fosse movida pelas sensíveis. Mais, se a alma se mover a si mesma, ela estará em movimento. E se todo o movimento é, pois, um deslocamento do objeto movido enquanto tal, também a alma sofrerá, conseqüentemente, um afastamento da sua própria essência⁶⁴ — Isto caso não seja por acidente que a alma se mova a si mesma, mas, pelo contrário, o movimento pertença à sua essência por si mesma.

Alguns afirmam que a alma move o corpo em que existe do mesmo modo que se move a si mesma. | DEMÓCRITO | E o caso, por exemplo, de Demócrito, que se pronuncia de modo semelhante ao comediógrafo Filipo. Este conta que Dédalo fez com que a sua Afrodite de madeira se movesse derramando prata derretida sobre ela. Demócrito pronuncia-se de modo semelhante: as esferas indivisíveis, que, pela sua natureza, não podem nunca permanecer em repouso, arrastam e movem o corpo todo. Mas nós havemos de perguntar-nos se são estes mesmos átomos esféricos que produzem também o repouso; como o fariam, é difícil dizer, ou mesmo impossível. E não é, de todo, assim que a alma parece mover o animal, mas sim mediante algum tipo de escolha e pensamento.⁶⁵

I PROPOSTA DE PLATÃO, TIMEU | É do mesmo modo que Timeu⁶⁶ explica, da perspectiva da física, que a alma move o corpo: por estar ligada ao corpo, ao mover-se ela mesma, move também aquele. Depois de ter composto a alma a partir dos elementos e de a ter dividido de acordo com os números harmônicos, de maneira a que ela possuísse sensação congênita da harmonia e que o universo se movesse com movimentos harmônicos, <o demiurgo> encurvou a linha reta num círculo; tendo dividido a unidade em dois círculos, que se interceptam em dois pontos, dividiu, ainda, um destes em sete círculos, de modo a que as revoluções do céu coincidissem com os movimentos da alma.

I DISCUSSÃO DA PROPOSTA | Em primeiro lugar, não é correto afirmar que a alma é uma grandeza. E claro que o que <Platão> quer dizer <no Timeu> é que a alma do universo é algo do tipo daquilo a que chamamos «entendimento» (não, certamente, como a alma perceptiva, nem como a apetitiva⁶⁷, pois o movimento destas não é circular). Mas o entendimento é uno e contínuo como também o pensamento é. Este identifica-se com os pensados, cuja unidade se deve à sua sucessão, como a do número, não como a de uma grandeza. Por isso, não é dessa maneira que o entendimento é contínuo⁶⁸; ou de fato não tem partes, ou é algo contínuo, mas não como uma grandeza o é. Além disso, como entenderá, sendo uma grandeza? Com qualquer uma das suas

partes? Mas as partes percebidas no sentido de uma grandeza ou de um ponto, se se deve chamar «parte» a isto? Se entender, efetivamente, com uma parte <percebida> no sentido de um ponto, existindo os pontos numa quantidade infinita, é óbvio que o entendimento nunca os percorrerá até ao fim; já se entender com uma parte <percebida> no sentido de uma grandeza, entenderá o mesmo vezes e vezes sem conta, quando manifestamente o pode fazer apenas uma vez. Ora, se para a alma é suficiente contatar com uma parte qualquer, porque é que precisa de se mover em círculo ou de ter, de todo, uma grandeza?

Se para entender é necessário, contudo, que contate com todo o círculo, de que significado se reveste o contato com as partes? Além disso, como entenderá o divisível mediante o que não tem partes, ou o que não tem partes mediante o divisível? O entendimento será, necessariamente, o referido círculo, pois o movimento do entendimento é que é o pensamento, e o do círculo é a revolução⁶⁹. E se o pensamento é, com efeito, um movimento de revolução, então o entendimento será o círculo do qual uma revolução desse tipo é o pensamento. E o que estará sempre a entender? Pois algo terá de estar sempre a entender, se de fato a revolução é eterna. Ora, há limites para todos os pensamentos práticos⁷⁰ — Pois todos existem em vista de outra coisa —, enquanto os teóricos são delimitados do mesmo modo que os seus enunciados⁷¹. Ora, todo o enunciado⁷² são uma definição⁷³ ou uma demonstração. As demonstrações partem de um princípio e possuem de algum modo um fim, o silogismo ou a conclusão (e, mesmo que não alcancem um fim, não regressam, de qualquer modo, ao princípio; vão assumindo sempre termos médios e extremos, avançando em linha reta, ao passo que o movimento de revolução regressa ao princípio). Todas as definições⁷⁴ são também limitadas. Além disso, se a mesma revolução se dá repetidamente, o entendimento também terá de entender o mesmo repetidamente. Mais, o pensamento parece consistir em certo repouso e paragem, mais do que em movimento; e o mesmo se pode dizer do silogismo. Além de que o que não é fácil, mas sim forçado não é feliz. Assim, se o movimento não é a essência da alma, a alma mover-se será contrário à sua natureza⁷⁵. Acrescente-se que deve ser penoso para

a alma estar misturada com o corpo sem poder libertar-se dele. Por isso, tal deve ser evitado, se de fato é melhor para o entendimento não estar unido a um corpo, como habitualmente se diz e merece largo acordo. Mais, não fica claro o motivo pelo qual o céu se move em círculo, pois a essência da alma não é a razão de mover-se em círculo (é por acidente que ela se move dessa maneira), nem é o corpo o motivo (antes seria a alma, de preferência a este). Nem sequer se diz, além disso, que tal é 10 melhor. Ainda assim, o deus deve ter feito a alma mover-se em círculo por ser melhor para ela mover-se do que estar em repouso, e mover-se desta maneira e não de outra.

Uma análise deste tipo, porém, é mais apropriada a outros estudos. Deixemo-la, assim, por agora.

| RELAÇÃO ENTRE CORPO E ALMA | Há, contudo, algo de absurdo, tanto nesta doutrina, quanto na maioria das doutrinas acerca da alma: põem em contato corpo e alma, e introduzem a alma no corpo sem especificarem melhor por que motivo e como é que o corpo se comporta. E isso, no entanto, há de parecer necessário, pois deve-se a essa comunhão o fato de um produzir afecções e o outro ser afetado, um ser movido e o outro movê-lo, sendo que tal interação não se verifica entre coisas ao acaso. Esforçam-se apenas, todavia, por dizer que tipo de coisa é a alma⁷⁶; acerca do corpo que a acolhe, nada mais definem, como se fosse possível, de acordo com os mitos pitagóricos, que uma alma ao acaso se alojasse em qualquer corpo. E que cada coisa parece possuir forma específica — quer dizer, estrutura — Própria. Eles exprimem-se, no entanto, como se se dissesse que a técnica do carpinteiro se alojou nas flautas: é preciso, pois, que a técnica use as suas ferramentas, e a alma o seu corpo.

4. A investigação acerca da alma

Doutrinas legadas pelos antecessores: Alma como harmonia e número

I ALMA HARMONIA I Foi-nos transmitida uma outra opinião

sobre a alma, convincente para muitos, e não inferior a nenhuma das já referidas, e que, além disso, teve de prestar contas, como perante juízes, em discussões havidas em público⁷⁷. Uns dizem, pois, que a alma é uma harmonia, porque uma harmonia é uma mistura e uma composição de contrários e o corpo é composto de contrários. No entanto, e embora a harmonia seja uma certa proporção⁷⁸, ou uma composição das coisas misturadas, a alma não pode ser nenhuma destas coisas. Além disso, mover não é próprio de uma harmonia: ora é esta característica, em especial, que todos, por assim dizer, concedem a alma. É mais adequado chamar «harmonia» a saúde e, de uma maneira geral, às virtudes corpóreas do que à alma. Isso torna-se mais claro se se tentar atribuir a certa harmonia as afecções e as funções da alma, pois será difícil conciliá-la com estas. Para mais, se dizemos «harmonia» tendo em vista dois sentidos distintos — em sentido primário, <designa> a composição das grandezas que possuem movimento e posição⁷⁹, quando se combinam de modo a não admitir uma coisa do mesmo gênero; e noutro sentido, derivado do primeiro, a proporção⁸⁰ das coisas misturadas —, não é razoável aplicar a alma qualquer um deles. Que a alma é uma composição das partes do corpo, isso é muito fácil de refutar: são muitas as composições das partes, e elas compõem-se de diversas maneiras. De que coisa, então, ou de que forma teríamos de admitir que o entendimento, ou a faculdade perceptiva, ou a desiderativa⁸¹ são uma composição? E similarmente descabido que a alma seja a proporção⁸² da mistura, pois a mistura dos elementos não tem a mesma proporção⁸³ na carne que nos ossos. Daí resultaria haver muitas almas e por todo o corpo, se de fato, por um lado, todas <as partes do corpo> são compostas de elementos misturados e, por outro, a proporção⁸⁴ da mistura é harmonia, ou seja, alma.

Poder-se-ia perguntar o seguinte a Empédocles: diz ele que cada uma das partes existe numa proporção⁸⁵; ora a alma é a proporção ou é antes uma coisa distinta que se gera nos membros? Além disso, é a amizade⁸⁶ a causa de alguma mistura ocasional, ou de uma outra de acordo com a proporção?⁸⁷

E, neste caso, é a amizade a proporção ou algo distinto da proporção? Aquelas perspectivas suscitam, com efeito, dificuldades

deste tipo.

Se a alma, todavia, é outra coisa que não a mistura, porque é que ela perece em simultâneo com o ser⁸⁸ da carne e das outras partes do animal? Mais, se de fato não é verdade que cada uma das partes tenha uma alma, e se a alma não é a proporção⁸⁹ da mistura, o que é que se destrói quando a alma abandona <o corpo>?

Fica claro, com toda a certeza, a partir do que já dissemos⁹⁰, que a alma não pode ser uma harmonia, nem se deslocar em círculo.

I MOVIMENTO (continuação) | Mas por acidente pode mover-se, como dissemos e mover-se a si mesma: pode mover-se aquilo em que a alma está, e isso pode ser movido por ela; de outra maneira, no entanto, a alma não pode mover-se espacialmente⁹¹. Poderíamos, com maior propriedade, questionar-nos se a alma se move tendo em atenção os seguintes fatos. Dizemos que a alma se entristece, se alegra, sente confiança, se amedronta e ainda que se encoleriza, percepçiona, discorre⁹². Ora, todas estas coisas são consideradas movimentos, o que poderia levar-nos a achar que a alma se move; mas isto não é necessariamente assim⁹³. Se entendermos que sobre tudo entristecer-se, alegrar-se ou discorrer são movimentos, que cada um deles é um «ser movido», e que o mover-se se dá por ação da alma (por exemplo, encolerizar-se ou ter medo são o coração a mover-se de certa maneira, e discorrer é, similarmemente, aquele órgão ou um outro a mover-se); que, destas afecções, algumas dão-se por deslocação dos órgãos movidos, outras pela sua alteração (de que natureza são e como sucedem, é outro assunto) — dizer que a alma se encoleriza é como se se dissesse que tece ou constrói. Seria melhor, sem dúvida, não dizer que a alma se apieda, ensina ou discorre, mas sim o homem com a sua alma. Tal não significa que o movimento exista na alma, mas sim que umas vezes termina nela, outra parte dela. Por exemplo, a percepção sensorial parte de determinados objetos, enquanto a reminiscência⁹⁴ parte da alma para os movimentos ou vestígios de movimentos nos órgãos sensoriais.

O entendimento, no entanto, parece ser, na origem, uma certa substância que existe e não estar sujeito à corrupção⁹⁵, pois, caso pereça, será acima de tudo pelo enfraquecimento na velhice.

Acontece, porém, como no caso dos órgãos sensoriais: se um ancião arranjasse um olho apropriado, veria como um jovem. A velhice não se deve, conseqüentemente, ao fato de a alma ser afetada de alguma maneira, mas sim ao fato de ser afetado aquilo em que ela está, como é o caso da embriaguez e das doenças. O entender e o contemplar⁹⁶ perecem com a destruição de algum outro órgão interno⁹⁷, mas o entendimento é, em si mesmo, impassível. Discorrer, amar ou odiar não são afecções daquele⁹⁸, mas daquilo que o possui, enquanto seu possuidor. Por isso, perecendo aquele, nem se recorda, nem se ama: é que tais afecções não eram dele, mas sim de algo comum que pereceu. Já o entendimento é, sem dúvida, algo mais divino e impassível.

Fica claro, a partir destes fatos, que a alma não pode mover-se; e se não se move de todo, é evidente que não se move por si mesma.

I ALMA NÚMERO I De todas as perspectivas apresentadas, a menos razoável é a que afirma ser a alma um número que se move a si mesmo. Aos defensores desta hipótese sobrevêm, a partida, impossibilidades decorrentes não só de <a alma> se mover, mas também específicas da afirmação de que ela é um número. Pois como se deve considerar que uma unidade se move? E movida pelo quê, e como, não tendo partes e sendo indiferenciada? E que, enquanto capaz de mover e móbil, tem de possuir diferenças. Mais, como dizem que uma linha que se move gera uma superfície, e um ponto uma linha, os movimentos das unidades também serão linhas, pois o ponto é uma unidade que ocupa uma posição. Mas o número da alma já existe num⁹⁹ lugar e ocupa uma posição. Além disso, se de um número subtrairmos outro número ou uma unidade, resulta um número diferente; mas as plantas e muitos animais permanecem vivos depois de seccionados e parecem possuir a mesma alma em espécie¹⁰⁰. Poderá parecer que não faz diferença, no entanto, que lhes chamemos «unidades» ou «corpúsculos»¹⁰¹, pois se fizemos das esferas de Demócrito pontos, mantendo-se apenas a quantidade, haverá em tais pontos algo que move e algo que é movido, tal como no contínuo. Não é, pois, da diferença de grandeza ou de pequenez que decorre o que acabamos de dizer, mas sim de ser uma quantidade. Por isso, tem de existir

necessariamente algo que mova as unidades. Então, se no animal é a alma o que move, sê-lo-á também no número, de forma que a alma não será o que move e o que é movido, mas o que apenas move. E como é possível que a alma <na qualidade de motor> seja uma unidade? E preciso, pois, que difira das outras em alguma coisa; mas que diferença poderá haver entre pontos unitários, a não ser a posição?

Se, de fato, as unidades existentes no corpo e os pontos são diferentes <dos da alma>, no mesmo lugar estarão as unidades <de um e de outro>, pois cada unidade ocupará o lugar de um ponto. E mais, se podem estar dois pontos no mesmo lugar, o que impede que esteja uma infinidade? As coisas, pois, cujo lugar é indivisível, são, também elas, indivisíveis. Se, no entanto, os pontos do corpo são o número da alma, ou então se o número dos pontos do corpo é a alma¹⁰², por que é que nem todos os corpos possuem alma? É que nos parece existirem pontos em todos os corpos, e em número infinito. Acrescente-se ainda, como é possível separar e libertar dos corpos os pontos, se as linhas não são divisíveis em pontos?

A investigação sobre a alma

Doutrinas legadas pelos antecessores: continuação; Alma composta dos elementos

I ALMA NÚMERO (continuação) | Daí resulta, como dissemos¹⁰³, que, por um lado, os defensores daquela perspectiva dizem o mesmo que quantos estabelecem ser a alma certo corpo subtil; por outro, ao afirmarem que o movimento se dá por ação da alma, como Demócrito, caem no absurdo que lhe é próprio. Se, de fato, a alma existe em todo o corpo capaz de perceber, e se a alma é um corpo, então dois corpos existirão necessariamente no mesmo lugar. Assim, para os que dizem ser a alma um número, ou num único ponto existirão diversos pontos, ou todo o corpo¹⁰⁴ possuirá alma — a não ser que se gere <em nós> um número diferente, diverso do número de pontos que existem nos corpos.

Daqui resulta, igualmente, que o animal é movido por um

número, como dissemos que também de acordo com Demócrito <o animal> se move. Que diferença faz, pois, dizer «pequenas esferas» ou «grandes unidades», ou, de uma forma geral, «unidades em movimento»? De uma maneira ou de outra, o animal move-se, necessariamente, por aquelas se moverem. Da perspectiva dos que associam num mesmo princípio o movimento e o número decorrem estas e muitas outras dificuldades do mesmo tipo. E impossível, assim, não só que tais características constituam a definição¹⁰⁵ de alma, mas até que sejam algo que a acompanha¹⁰⁶. Tal torna-se evidente se tentarmos explicar, a partir daquela definição, as afecções e as funções da alma, tais como os raciocínios¹⁰⁷ as sensações, os prazeres, as dores e outras deste tipo. É que, como dissemos anteriormente¹⁰⁸, a partir daquelas características¹⁰⁹ não seria fácil sequer adivinhar estas.

I DEFINIÇÃO DE «ALMA» | Foram-nos legadas três maneiras de definir a alma: é o que maior capacidade tem de imprimir movimento, disseram uns, por se mover a si mesmo; outros, que é, de todos os corpos, o mais subtil ou o mais incorpóreo¹¹⁰. Isto suscita muitas dificuldades e contradições, que percorremos detalhadamente. Resta examinar em que sentido se diz que a alma é composta dos elementos. | ALMA COMPOSTA DOS ELEMENTOS | Afirmam-no para explicar que a alma percepcione e conheça cada um dos entes. Mas este raciocínio acarreta, necessariamente, muitas impossibilidades. Estabelecem, pois, que a alma conhece o semelhante pelo semelhante, como se <dessa forma> instituíssem que a alma se identifica com os seus objetos. Mas não é possível que a alma conheça apenas aqueles¹¹¹; há muitas outras coisas, ou melhor, há sem dúvida uma infinidade de coisas compostas dos elementos. Admitamos que a alma conhece e percebe os elementos dos quais cada coisa é composta; mas com que conhecerá ou perceberá o conjunto¹¹² — Por exemplo, o que é deus, o homem, a carne ou o osso ou, similarmente, qualquer outro composto¹¹³? I EMPÉDOCLES | E, na verdade, cada um deles consiste em elementos, não combinados de uma qualquer maneira, mas em certa proporção¹¹⁴ e composição, como Empédocles disse a respeito do osso:

*<<a terra agradecida em seus vasos de largo peito
duas de oito partes recebeu de resplandecente Néstis¹¹⁵
quatro de Hefesto¹¹⁶, e geraram-se assim os brancos
ossos¹¹⁷.>>*

Não trará qualquer benefício, com efeito, os elementos estarem na alma, a não ser que estejam igualmente as proporções¹¹⁸ e a composição. Cada elemento conhecerá, assim, o seu semelhante, mas nada conhecerá o osso ou o homem, a menos que também eles estejam na alma¹¹⁹. Que isto é impossível, nem é preciso dizê-lo; pois quem se questionaria se uma pedra e um homem existem na alma? E o mesmo se aplica ao que é bom e ao que não é bom e, similarmente, aos outros casos.

Além disso, uma vez que «ente» se diz em vários sentidos — pois significa umas vezes este algo, outras a quantidade ou a qualidade, ou ainda qualquer outra categoria das que já distinguimos —, a alma será ou não composta de todas as categorias? Não parece, todavia, que os elementos sejam comuns a todas elas. Será a alma composta, então, apenas dos elementos de que as substâncias se compõem? Como conhecerá, assim, cada uma das outras categorias?¹²⁰ Ou dirão que existem elementos e princípios próprios de cada gênero, dos quais a alma é composta? Então a alma será quantidade, qualidade e substância. E impossível, no entanto, que a partir dos elementos da quantidade se forme uma substância e não uma quantidade. Os defensores de que a alma é composta de todos os elementos confrontam-se com estes e outros problemas do mesmo tipo. E absurdo, ainda, afirmar que o semelhante não é afetado pelo semelhante, embora o semelhante percepcione o semelhante e conheça o semelhante pelo semelhante, quando estabelecem que perceber é sofrer alguma afecção e ser movido, como são também o entender e o conhecer.¹²¹

Muitos embaraços e dificuldades acarreta dizer, como Empédocles, que cada tipo de coisa¹²² é conhecido pelos seus elementos corpóreos e por referência ao seu semelhante (testemunha-o o que acabamos de dizer). As partes dos corpos dos animais que são simplesmente terra (por exemplo, ossos, tendões,

pelos) nada parecem perceber — nem sequer coisas a si semelhantes —, embora <naquela perspectiva> devessem. Além disso, em cada um dos princípios haverá mais ignorância¹²³ do que compreensão¹²⁴, pois cada um conhecerá apenas uma coisa e desconhecerá muitas (na verdade, todas as outras).

I EMPÉDOCLES I O resultado, para Empédocles, é que o seu deus é o mais ignorante¹²⁵ dos seres: será ele, assim, o único a desconhecer um dos elementos, o ódio, enquanto os mortais, compostos de todos os elementos, os conhecerão a todos. E, de uma forma geral, porque é que nem todos os entes possuem alma, quando tudo <o que existe> é um elemento ou é composto de um ou vários elementos, ou de todos? Por isso <cada coisa> tem necessariamente de conhecer um, vários ou todos. 10 Poder-se-ia perguntar, também, o que é que os unifica: os elementos assemelham-se à matéria, portanto o mais importante é aquilo que os unifica, seja isso o que for. Mas é impossível que exista algo mais poderoso do que a alma e que a domine, e ainda mais impossível no caso do entendimento. Este é, com boa razão, primordial¹²⁶ e dominante por natureza, embora <alguns pensadores> declarem que os elementos são, de entre os entes, os primordiais.

Nenhum destes — uns, dizendo que, por conhecer e perceber os entes, a alma é composta dos elementos; outros, que ela é o que possui maior capacidade de imprimir movimento¹²⁷ — Se pronuncia sobre todo o tipo de alma. E que nem todos os entes dotados de sensibilidade são capazes de imprimir movimento (parece haver, pois, de entre os animais, alguns que não se deslocam, embora pareça ser este o único movimento que a alma imprime ao animal). E a mesma <dificuldade sobrevirá> a quantos constroem o entendimento e a faculdade perceptiva a partir dos elementos, pois as plantas vivem, manifestamente, sem participar [da deslocação nem] da sensibilidade, e muitos animais não possuem pensamento discursivo¹²⁸. Se se concedesse nestes aspectos e se admitisse¹²⁹ que o entendimento é uma parte da alma — como também a faculdade perceptiva —, ainda assim não estaríamos a pronunciar-nos universalmente sobre todo o tipo de alma, nem sobre nenhuma alma no seu todo. Sofre a mesma objeção o raciocínio exposto nos chamados Poemas Órficos; a

alma, dizem, levada pelos ventos, introduz-se, a partir do universo, quando os seres respiram. Ora isso não pode acontecer às plantas, nem a alguns animais, porque nem todos eles respiram. Tal aspecto, com efeito, escapou aos defensores desta ideia. E se temos de fazer a alma a partir dos elementos, não é preciso que seja a partir de todos. É que cada parte do par de contrários é suficiente para julgar a si mesma e ao seu contrário: pela reta, conhecemo-la a si mesma e a curva, pois a régua é juiz para ambas, e a curva não é juiz nem para si mesma, nem para a reta.

I TALES | Outros <pensadores> dizem que a alma está misturada com a totalidade do universo — daí, provavelmente, Tales ter julgado que tudo está cheio de deuses. Esta perspectiva, no entanto, suscita algumas dificuldades: porque é que a alma, existindo no ar ou no fogo, não produz um animal aí, mas sim em corpos mistos?¹³⁰ E isso embora se pense que ela é melhor no ar e no fogo. Poder-se-ia perguntar, ainda, porque é que a alma que está no ar é melhor e mais imortal do que a alma que está nos animais. O resultado é absurdo e paradoxal em ambos os casos: dizer que o fogo ou o ar são animais é um dos maiores paradoxos; e não lhes chamar animais, apesar de neles existir uma alma, é absurdo. Aqueles, por seu turno, parecem ter suposto que existe alma nos elementos porque um todo é da mesma espécie que as suas partes. Têm necessariamente de dizer, por consequência, que a alma <universal> também é da mesma espécie que as suas partes, se é pela absorção, nos animais, de algo do meio envolvente que eles se tornam animados¹³¹. Mas se o ar extraído¹³² é da mesma espécie, possuindo embora a alma partes diferentes, é evidente que uma parte dela estará presente no ar, outra não. E necessário que a alma possua, portanto, partes iguais, ou então que não exista em nenhuma das partes do todo.

I PARTES DA ALMA | A partir do que já dissemos, fica claro que não é pôr a alma ser composta dos elementos que o conhecer¹³³ lhe pertence, nem é com correção e com verdade que se diz que ela se move. Visto que conhecer pertence a alma, como também perceber, formar opiniões e ainda ter apetites, ter vontades e os desejos em geral; e que o movimento de deslocação também se dá nos animais por ação da alma, e não menos o crescimento, a

maturidade e o envelhecimento, pertencerá, então, cada uma destas coisas a toda | a alma? Quer dizer, entendemos, percebemos, movemo-nos, fazemos cada uma das outras operações e somos afetados pela ação da alma no seu todo, ou diferentes partes são responsáveis por diferentes ações? E o viver sucede numa dessas partes, ou em muitas, ou em todas, ou a sua causa será uma outra? Dizem alguns ser a alma divisível, entendendo com uma parte e tendo apetites com outra. | UNIDADE DA ALMA | Então o que é que unifica a alma, se é divisível por natureza? Não é, certamente, o corpo: antes parece, pelo contrário, que a alma unifica o corpo; pelo menos, o corpo dissipa-se e destrói-se com a partida da alma. Se, com efeito, outra coisa torna a alma una, precisamente isso haveria de ser a alma. E então teríamos novamente de questionar se isso é uno ou possui diversas partes.

Ora, se é imo, por que é que a alma não é à partida una? E se é divisível, o raciocínio buscará outra vez o que é que a torna una, e a sequência continuará desta maneira infinitamente. Poder-se-ia perguntar também, acerca das partes da alma, que poder exerce cada uma sobre o corpo, pois se toda a alma unifica todo o corpo, faz sentido que cada uma das partes <da alma> unifique uma parte do corpo. Isto parece, no entanto, impossível: é difícil até conjecturar de que natureza seria a parte que o entendimento unificaria, ou como. | ESPÉCIE DAS PARTES DA ALMA | As plantas e, de entre os animais, alguns insetos vivem manifestamente mesmo depois de seccionados, como se cada secção possuísse a mesma alma¹³⁴ em espécie, ainda que não em número. E que cada uma das partes possui, durante certo tempo, sensibilidade e desloca-se. E que tal não persista não é nada de absurdo, pois não possuem os órgãos necessários para preservarem a sua natureza. Ainda assim, não menos em cada uma das partes estão presentes todas as partes da alma, e cada uma delas é da mesma espécie que as outras e que a alma no seu todo, como se as diferentes partes da alma não fossem separáveis umas das outras, sendo embora a alma no seu todo divisível. O princípio existente nas plantas, além disso, parece ser algum tipo de alma. Este é, com efeito, o único princípio comum a animais e plantas. Mais, este princípio existe separado do princípio perceptivo, embora nenhum ente possua sua sensibilidade sem o

possuir.¹³⁵

LIVRO II

1. Definição de alma

(i): Alma substância e primeiro ato do corpo

Terminamos já a discussão das perspectivas que os nossos antecessores nos legaram sobre a alma. Retomemos a questão, novamente, como de início, esforçando-nos por determinar o que é a alma e qual poderá ser a sua definição¹³⁶ mais abrangente.

Dizemos que a substância é um dos gêneros do ente. Ela é, numa primeira acepção, matéria, o que não é, por si mesmo, este algo; noutra acepção, é a forma¹³⁷ segundo a qual já é dito este algo e o aspecto¹³⁸ e, numa terceira acepção, é o composto da matéria e da forma. Ora a matéria é potência, enquanto a forma¹³⁹ são ato. E isto de duas maneiras: numa, como o é o saber; na outra, como o é o exercício do saber.¹⁴⁰

Substâncias parecem ser, em especial, os corpos e, de entre eles, os corpos naturais. Estes, na verdade, são os princípios¹⁴¹ dos outros corpos. De entre os corpos naturais, uns possuem vida, outros não. Chamamos «vida» a alimentação, ao crescimento e ao envelhecimento. Todo o corpo natural que participa da vida será, conseqüentemente, uma substância, e isto no sentido de substância composta¹⁴². E como se trata de um corpo de certa qualidade — é, pois, um corpo que possui vida —, a alma não será o corpo, porque o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo antes é sujeito e matéria. A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma¹⁴³ de um corpo natural que possui vida em potência. Ora a substância é um ato; a alma será, assim, o ato de um corpo daquele tipo¹⁴⁴. Mas «ato» diz-se em dois sentidos: num, como o é o saber; no outro, como o é o exercício do saber¹⁴⁵. É evidente que a alma é ato no sentido em que o é o saber: é no ente em que a alma existe que

existem quer o sono, quer a vigília, e esta é análoga ao exercício do saber, enquanto o sono é análogo a posse deste sem exercício¹⁴⁶. Ora o primeiro a gerar-se nesse ente é o saber. Por isso, a alma é o primeiro ato de um corpo natural que possui vida em potência. Mais, um corpo deste tipo será um organismo¹⁴⁷. São órgãos, de fato, até as partes das plantas, mas extremamente simples. Por exemplo, a folha é a proteção do pericarpo, o pericarpo a do fruto; as raízes são semelhantes à boca, pois tanto aquelas como esta puxam o alimento. Se cumpre dizer, com efeito, algo comum a todo o tipo de alma¹⁴⁸, esta será o primeiro ato de um corpo natural que possui órgãos. Não é preciso, por isso, questionar se o corpo e a alma são uma única coisa, como não nos perguntamos se o são a cera e o molde¹⁴⁹, nem, de uma maneira geral, a matéria de cada coisa e aquilo de que ela é a matéria. E que, dizendo-se «um» e «ser» em vários sentidos, «ato» é o sentido principal¹⁵⁰.

Dissemos, de uma forma geral, o que é a alma: é uma substância de acordo com uma definição¹⁵¹, e isso é o que é ser para um corpo daquele tipo¹⁵². Se um instrumento, como um machado, fosse um corpo natural, o que é, para um machado, ser, seria a sua essência¹⁵³, e isso seria também a sua alma. Separada a alma, o instrumento não seria mais um machado, a não ser por homonímia. Mas, como as coisas são, é um machado. A alma, com efeito, não é o ser e a definição de um corpo daquele tipo¹⁵⁴, mas sim <O ser e a definição> de um corpo natural de uma qualidade tal que possua em si mesmo o princípio do movimento e do repouso.

É preciso ter em vista também em relação às partes¹⁵⁵ o que dissemos. Se o olho fosse um animal, a visão seria a sua alma. Esta é, pois, a essência do olho, de acordo com a sua definição. Ora o olho é a matéria da visão; a parte da qual não existe olho, exceto por homonímia (como, por exemplo, um olho esculpido em pedra ou um olho desenhado). Cumpre, na realidade, aplicar agora a todo o corpo vivo o que aplicamos as partes, pois a relação existente entre as partes é análoga à que existe entre a sensibilidade no seu todo e todo o corpo dotado de sensibilidade enquanto tal. O ente em potência que pode viver não é o que perdeu a alma, mas sim o que a possui. A semente e o fruto são, em potência, corpos dessa qualidade. A vigília, com efeito, é ato como o são o ato de cortar e o

ato de ver¹⁵⁶; a alma, ao invés, é ato como o são a visão e a capacidade do órgão. O corpo, por sua vez, é aquilo que existe em potência. Mas, como o olho é a pupila e a visão, assim também o animal é a alma e o corpo. Que a alma não é separável do corpo, ou, pelo menos, certas partes dela não são — se é que a alma por natureza é divisível em partes —, isso não levanta dúvidas, pois o ato de algumas <partes da alma> é o ato das partes mesmas <do corpo>. Nada impede, no entanto, que algumas partes¹⁵⁷ sejam separáveis, por não serem ato de nenhum corpo¹⁵⁸. Além disso, não fica claro se a alma é o ato do corpo assim¹⁵⁹, ou como o marinheiro é o do navio. Em traços gerais, fica assim um esboço e uma definição de alma.

2. Definição de alma

(II): Aquilo pelo qual vivemos

Uma vez que é dos fatos menos claros, mas mais manifestos, que surge o que é claro e, segundo a razão¹⁶⁰, mais cognoscível, procuremos de novo abordar a alma desta maneira¹⁶¹. O enunciado definitivo¹⁶² com efeito, não deve tornar claro apenas o fato¹⁶³, como a maioria das definições dizem, mas também conter e tornar visível a causa. E que os enunciados das definições são, ordinariamente, como conclusões. Por exemplo: «O que é a quadratura? E a construção de um retângulo equilátero equivalente a um cujos lados não sejam iguais». Mas uma definição deste tipo é o enunciado da conclusão. A definição que, pelo contrário, diga «a quadratura é a descoberta de um meio» é que diz a causa da coisa.

Afirmamos, pois, abraçando a investigação do princípio, que o animado se distingue do inanimado por viver. «Viver», porém, diz em vários sentidos, e para dizermos que um ente «vive» basta que um deles se concretize — por exemplo, o entendimento, a sensibilidade, o movimento de deslocação e o repouso¹⁶⁴, e ainda o movimento relativo à nutrição, o envelhecimento e o crescimento. Por isso, todos os seres que se alimentam¹⁶⁵, parecem viver. Neles existem, manifestamente, uma faculdade e um princípio de

determinada natureza, pelo qual obtêm o crescimento e o declínio em direções contrárias. Não crescem, de fato, para cima ou para baixo, mas de modo igual nestas duas direções e em todos os sentidos. Todos estes seres se alimentam continuamente e vivem enquanto conseguem recolher o alimento. Esta faculdade pode ser separada das outras, mas as outras, nos seres perecíveis, não podem ser separadas desta.

Isto é claro no caso das plantas, às quais não pertence qualquer outra faculdade da alma além desta. Se aos seres vivos, então, pertence o viver mediante aquele princípio, já o animal possui-o primeiramente pela sensibilidade. Por isso, até aos seres que não se movem nem mudam de lugar, mas que possuem sensibilidade, chamamos «animais» e não apenas «seres vivos». Das sensações, o tato é a que pertence a todos os animais primariamente. Tal como a faculdade nutritiva¹⁶⁶ pode ser separada do tato e de toda a sensibilidade, também o tato pode ser separado dos outros sentidos. Chamamos, pois, «faculdade nutritiva» àquela parte da alma de que as plantas também participam. Todos os animais, por sua vez, possuem manifestamente o sentido do tato. O que motiva cada um destes fatos, dissemos posteriormente.¹⁶⁷

A este respeito basta, por ora, ficar dito que a alma é o princípio das referidas <faculdades> e que se define por elas, a saber: pelas faculdades nutritiva, perceptiva e discursiva e pelo movimento. Se cada uma destas é uma alma ou uma parte da alma e, sendo uma parte, se é de uma natureza tal que seja separável apenas em definição¹⁶⁸ ou também em lugar, destas questões, umas não são difíceis de perceber, mas algumas trazem dificuldades. Trata-se, de fato, de um caso semelhante ao das plantas: algumas continuam manifestamente a viver, depois de terem sido seccionadas e de <as suas partes> terem sido separadas umas das outras. Assim, a alma existente nelas é, conseqüentemente, uma em ato em cada planta, mas várias em potência. Vemos que assim acontece, no caso dos insetos seccionados, em relação a outras diferenças¹⁶⁹ da alma: cada uma das partes possui sensibilidade e desloca-se; e se possui sensibilidade, também possui imaginação e desejo. É que onde existe sensibilidade existem também, de fato, a dor e o prazer, e onde existem estes, existe necessariamente também apetite. Já no

que respeita ao entendimento e a faculdade do conhecimento teórico¹⁷⁰, nada é, de modo algum, evidente. Este parece ser um gênero diferente de alma, e apenas este pode ser separado, como eterno que é, do perecível. Fica claro a partir destes fatos que as restantes partes da alma não são separáveis¹⁷¹, como alguns dizem. É óbvio que são diferentes em definição¹⁷²: o ser para as faculdades perceptiva e opinativa¹⁷³ é diferente, se de fato também são diferentes perceber e formar opiniões. E o mesmo se diga de cada uma das outras faculdades referidas. Além disso, a alguns animais pertencem todas aquelas faculdades, a certos animais pertencem unicamente algumas, e a outros apenas uma. E isto é, de fato, o que fará a diferença entre os animais; por que motivo, examinaremos posteriormente¹⁷⁴. Acontece aproximadamente o mesmo no caso dos sentidos: a uns animais pertencem todos, a outros alguns sentidos, e a outros apenas um, o indispensável: o tato.

Ora, como «aquilo pelo qual vivemos e percebemos» se diz em duas acepções, e do mesmo modo «aquilo pelo qual sabemos» (assim referimos quer o saber, quer a alma, pois é mediante cada um deles, por sua vez, que dizemos saber), «aquilo pelo qual nos mantemos sãos» é, igualmente, quer a saúde, quer certa parte do corpo ou todo o corpo. Destes, o saber e a saúde são a forma¹⁷⁵ e certo aspecto¹⁷⁶ a definição¹⁷⁷ e como que o ato daquele que é capaz de receber, num caso, o saber e, noutro, a saúde. É que a atividade dos agentes parece dar-se naquele que é afetado¹⁷⁸ e que sofreu certa disposição¹⁷⁹. A alma é, em primeiríssimo lugar, aquilo pelo qual vivemos, percebemos e discurremos; ela será, conseqüentemente, certa definição¹⁸⁰ e forma¹⁸¹ mas não matéria e sujeito.

«Substância» diz-se em três sentidos, como referimos¹⁸² dos quais um é forma outra matéria, e o terceiro o composto de forma¹⁸³, e matéria. Destes, a matéria é potência, a forma é ato e, uma vez que o composto de ambos é o ser animado¹⁸⁴, o corpo não é o ato da alma; ela é que é, antes, o ato de certo corpo. Por isso, compreenderam corretamente os que julgaram que a alma nem existe sem corpo, nem é ela mesma um corpo. Não é, de fato, um corpo: é algo do corpo. E por isso existe no corpo, e em certo tipo

de corpo, ao invés do que <sustentaram> os nossos antecessores. Estes ajustaram a alma ao corpo, sem nada especificar em relação à natureza e à qualidade daquele, quando, manifestamente, não pode uma coisa qualquer receber, ao acaso, outra qualquer. Assim acontece também por definição¹⁸⁵: o ato de cada coisa, com efeito, gera-se por natureza no ente que existe em potência e na matéria adequada¹⁸⁶. Fica claro, a partir disto, que a alma é certo ato e forma¹⁸⁷ do ente que possui a capacidade de ser daquele tipo ¹⁸⁸.

3. Definição da alma pelas suas faculdades:

As faculdades da alma

Das faculdades da alma que referimos, a uns seres, como dissemos, pertencem todas, umas delas a outros, e a alguns seres pertence apenas uma só faculdade¹⁸⁹. Chamamos, então, «faculdades» às <partes> nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva¹⁹⁰. Ora, às plantas pertence apenas a faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem esta faculdade e também a perceptiva. E se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de fato, apetite, impulso e vontade. Todos os animais, então, possuem um dos sentidos, o tato, e ao ser a que a sensibilidade pertence pertencem igualmente o prazer e a dor (isto é, o aprazível e o doloroso). Mais, àqueles a que estes pertencem pertence também o apetite, isto é, o próprio desejo do aprazível. Além disso, os animais possuem a percepção do alimento, visto o tato ser o sentido relativo ao alimento. Todos os seres vivos se alimentam do que é seco e úmido¹⁹¹, quente e frio, sendo o sentido que os percebe o tato. Das sensíveis, o tato é o sentido <apenas> por acidente. Ora o som, a cor e o cheiro em nada contribuem para a nutrição. Já o sabor, por sua vez, é um dos tangíveis. A fome e a sede são apetite: a fome, apetite do que é seco e do que é quente; a sede, do que é úmido e do que é frio. O sabor, então, é como um certo comprazimento com aquelas qualidades. Mas esclareceis remos estes aspectos posteriormente¹⁹²; por agora, basta que fique dito que aos animais

possuidores de tato pertence igualmente o desejo. No que respeita à <posse da> imaginação¹⁹³, a situação não é clara; devemos, assim, estudá-la posteriormente¹⁹⁴.

A alguns animais pertence, além daquelas faculdades, também a de deslocação; a outros, pertencem igualmente a faculdade discursiva e o entendimento. E o caso dos homens e, se existir, de outro ser de natureza semelhante ou superior.

É evidente que, a haver uma definição¹⁹⁵ única de «alma», será da mesma maneira que existe uma de «figura»¹⁹⁶: num caso, não existe figura além do triângulo e das que se sucedem, no outro não existe alma além das que referimos. Poderá, pois, haver uma definição comum das figuras, que se adequará a todas, mas ela não será própria de nenhuma delas; e o mesmo se aplica as referidas almas. Por isso é absurdo, nestes casos¹⁹⁷ e em outros, procurar uma definição comum¹⁹⁸ que não será a definição própria de nenhum ente, e não nos atermos à espécie própria e indivisível, deixando de parte uma definição deste tipo¹⁹⁹. O caso das figuras, de fato, assemelha-se ao da alma: o anterior está sempre presente, em potência, no que se sucede, tanto no caso das figuras como no dos seres animados. Por exemplo: no quadrilátero está o triângulo, na faculdade perceptiva está a nutritiva. Devemos investigar, conseqüentemente, em relação a cada <ser vivo>, qual é o tipo de alma de cada um, por exemplo: qual²⁰⁰ é a alma da planta, qual a do homem ou a do animal selvagem. Mais, temos de examinar porque é que <as faculdades> se relacionam em tal sucessão. Ora, sem a faculdade nutritiva não existe, com efeito, a perceptiva; nas plantas, pelo contrário, a faculdade nutritiva é separável da perceptiva. Novamente, sem tato nenhuma das outras sensações se dá; já o tato, por seu turno, existe sem as outras: muitos animais, na verdade, não possuem visão, nem audição, nem o sentido do cheiro. E, de entre os seres que possuem sensibilidade, uns possuem a faculdade de se moverem de lugar, outros não²⁰¹. Por fim, um pequeno número de animais possui raciocínio²⁰² e pensamento discursivo. De entre os seres perecíveis, os que possuem raciocínio possuem também as restantes faculdades, mas nem todos os que possuem cada uma daquelas dispõem de raciocínio: uns não possuem imaginação²⁰³ enquanto outros vivem

exclusivamente por causa dela. O entendimento teórico²⁰⁴, por seu turno, é outro assunto²⁰⁵. Fica, portanto, claro que a explicação de cada uma daquelas faculdades é, simultaneamente, a explicação mais adequada acerca da alma.

4. As faculdades da alma: a faculdade nutritiva

Quem pretende levar a cabo uma investigação acerca destas faculdades tem de perceber necessariamente o que cada uma delas é²⁰⁶. Depois, tem de se investigar as suas propriedades e as outras²⁰⁷. Mas se é necessário dizer o que é cada uma daquelas faculdades²⁰⁸ — Por exemplo, o que são a faculdade que entende, a faculdade perceptiva e a nutritiva, respectivamente —, devemos expor primeiro o que é entender e o que é perceber. E que as atividades e as ações²⁰⁹ são logicamente²¹⁰ anteriores às faculdades. E, se assim é, se se deve ter feito antes um estudo dos objetos correspondentes pelo mesmo motivo deve-se definir ainda, primeiro, estes — como por exemplo o alimento, o sensível e o entendível.

Assim sendo, temos de nos referir, em primeiro lugar, à nutrição e à reprodução, pois a alma nutritiva pertence também aos outros seres vivos²¹¹ e é a primeira e mais comum faculdade da alma²¹². Ela é, com efeito, aquela pela qual o viver pertence a todos os seres vivos. São funções suas à reprodução e a assimilação dos alimentos. E que essa é a função mais natural, para os seres vivos perfeitos²¹³ — Os não mutilados²¹⁴, nem de geração espontânea —, produzir um outro da mesma qualidade que a sua: o animal, um animal; a planta, uma planta. Isto para que possam participar do eterno e do divino do modo que for possível; todas as coisas aspiram a isso, e tudo quanto fazem de acordo com a natureza, fazem tendo em vista isso. Mas «o fim por causa do qual²¹⁵ possui duas acepções: o fim para o qual e o fim com o qual²¹⁶. E porque não podem participar do eterno e do divino de modo ininterrupto — porque nenhum ente perecível pode permanecer o mesmo e um em número —, cada um toma parte na medida do possível, uns mais, outros menos²¹⁷. Mais, o ser que permanece não é o mesmo, mas semelhante a ele, e eles são um, não em número, mas em

espécie²¹⁸.

A alma é a causa e o princípio²¹⁹ do corpo que vive. Estas designações²²⁰ são ditas em vários sentidos, mas a alma é causa, da mesma maneira, nas três acepções acima distinguidas. Assim, ela é causa enquanto aquilo de que o movimento <provém>, aquilo em vista do qual²²¹ e também na qualidade de substância²²² dos corpos animados. Que o é, de fato, enquanto substância, pois a substância é a causa do ser para todas as coisas, é evidente. Ora ser, para todos os seres vivos, é viver, sendo a alma a sua causa e princípio. Além disso, a forma²²³ do ente em potência é o ato. É evidente que a alma é causa também enquanto aquilo em vista do qual tal como o entendimento age em vista de alguma coisa, a natureza age da mesma maneira, e essa coisa é o seu fim. A alma é, nos animais, um fim desse tipo, por natureza. É que todos os corpos naturais são instrumentos²²⁴ da alma — tanto os dos animais como os das plantas —, de forma que existem tendo como fim a alma. Mas «em vista do qual²²⁵» diz-se em dois sentidos: aquilo em vista do qual²²⁶ e aquilo para o qual²²⁷. Mais, a alma é também de onde primeiramente <provém> o movimento de deslocação²²⁸, embora esta faculdade não pertença a todos os seres vivos. A alteração e o crescimento devem-se também a alma; a percepção sensorial, com efeito, parece ser certa alteração e nada que não participe da alma percepçiona. E o mesmo acontece em relação ao crescimento e ao envelhecimento: nada envelhece ou cresce naturalmente sem que se alimente; e, por seu turno, nada que não participe da vida se alimenta.

Empédocles não se pronunciou corretamente ao sustentar que as plantas crescem no sentido descendente, ao enraizarem-se, por causa de a terra se mover naturalmente assim, e que crescem no sentido ascendente por causa de o fogo também o fazer. E que ele não percebeu bem os movimentos ascendente e descendente, pois o «cima» e o «baixo» não são o mesmo para todos os seres e para o universo no seu todo. A cabeça dos animais, pelo contrário, é como as raízes das plantas, se é pelas suas funções que se deve dizer que os órgãos são diferentes ou idênticos²²⁹. Além disso, o que é que une o fogo e a terra, que se movem em sentidos contrários? Pois eles separar-se-iam, se não existisse algo que o impedisse. E,

se isso existe, é exatamente isso que é a alma e a causa de o ente crescer e alimentar-se.

Alguns julgam que é simplesmente a natureza do fogo a causa da nutrição e do crescimento, pois parece ser o único dos corpos [ou elementos] que se alimenta e cresce. Por isso se poderia supor que nas plantas e nos animais é o fogo que opera. Sendo, de qualquer forma, causa concomitante, não é, no entanto, causa em sentido absoluto: essa é antes a alma. O crescimento do fogo dá-se até ao infinito, enquanto existe combustível, mas todas as coisas constituídas pela natureza têm um limite²³⁰ e uma proporção²³¹ de tamanho e de crescimento. E <estas características> pertencem, de fato, a alma, não ao fogo, e a forma²³² mais, do que a matéria.

Uma vez que a mesma faculdade da alma é nutritiva e reprodutiva, primeiro temos de fazer alguns esclarecimentos a respeito da nutrição, pois ela distingue-se das outras faculdades por esta função. Julga-se, pois, que o alimento do contrário é o contrário, mas nem todos os contrários <são alimento> para todos os contrários; são no apenas os que não só se geram, como crescem uns a partir dos outros. Ora, muitas coisas se geram a partir umas das outras, mas nem todas são quantidades²³³ (por exemplo, o saudável a partir do doente). Mais, aqueles contrários não parecem ser alimento uns para os outros da mesma maneira. Assim, a água é alimento para o fogo, mas o fogo não alimenta a água. O caso parece ser exatamente este no que toca aos corpos simples: <dos contrários,> um é o alimento, o outro o alimentado. Mas coloca-se aqui uma dificuldade. Uns dizem que o semelhante é alimentado — e, também, que cresce — pela ação do semelhante. Outros, como dissemos, julgam inversamente que é o contrário que alimenta o contrário, pôr o semelhante não poder ser afetado pelo semelhante, quando o alimento sofre uma mudança: é digerido. Ora a mudança é, em todos os casos, no sentido do contrário ou do intermédio. Para mais, o alimento é afetado pelo ente que se alimenta, enquanto esse não é afetado pelo alimento. Acontece, de fato, como no caso do carpinteiro, que não é afetado pela matéria, mas esta por aquele. O carpinteiro muda unicamente da inatividade para a atividade. Faz diferença, igualmente, se o alimento é aquilo que se adiciona no fim ou aquilo que se adiciona no princípio. Se

são ambos, um não digerido, o outro digerido, será possível falar de «alimento» em ambos os sentidos; enquanto não digerido, o contrário é alimentado pelo contrário; enquanto digerido, o semelhante é alimentado pelo semelhante. Assim, ambas as perspectivas estão, de algum modo, parcialmente corretas e parcialmente incorretas.

Uma vez que nada se alimenta sem que participe da vida, aquilo que se alimenta será um corpo animado, enquanto animado. O alimento, conseqüentemente, diz respeito ao ente animado, e não por acidente. O ser para o alimento é, porém, diferente do ser para o que é capaz de fazer crescer²³⁴: assim, em virtude de o ente animado ser uma quantidade, <o alimento> é algo que faz crescer; já em virtude de o ente animado ser este algo e uma substância, <o alimento> é nutrimento. E que ele preserva a substância do ente animado, que existe enquanto se alimentar. Este²³⁵ é o que produz a geração, não do ente que se alimenta, mas sim de um ente que é da mesma qualidade que este — isto porque a substância deste ente já existe, e nada se gera a si mesmo, apenas se preserva. Tal princípio da alma é, conseqüentemente, uma faculdade que preserva o ente que a possui enquanto tal²³⁶, e o alimento dispõe <a faculdade> a passar ao exercício. Por isso, privado de alimento, o ente não é capaz de existir. Existem, pois, três coisas: o ser que se alimenta, aquilo com que se alimenta e aquilo pelo qual se alimenta. Assim, aquilo pelo qual se alimenta é a alma primária²³⁷, o ser que se alimenta é o corpo que possui alma e aquilo com que se alimenta é o alimento.

E visto ser justo designar tudo a partir do fim a que se destina, e o fim ser o de gerar um ente semelhante²³⁸ a si mesmo, a alma primária será aquela que é capaz de gerar um ente da mesma qualidade <que o que a possui>. Mais, «aquilo com que se alimenta» possui dois sentidos, como «aquilo com que se dirige o navio» pode ser tanto a mão como o leme: aquela move e é movida; este apenas é movido. É necessário, pois, que todo o alimento possa ser digerido, e é o calor que opera a digestão. Por isso, todo o ente animado possui calor.

Foi dito então, esquematicamente, o que é a nutrição. É necessário fazer alguns esclarecimentos a seu respeito, mais tarde,

em tratados pertinentes²³⁹.

5. As faculdades da alma: A sensibilidade

Precisados estes aspectos, refiramo-nos, em traços gerais, à sensibilidade no seu todo. A percepção sensorial dá-se, pois, quando se é movido e quando se é afetado, como ficou dito²⁴⁰; parece, de fato, ser certo tipo de alteração. Dizem também alguns que o semelhante é afetado pelo semelhante; como é que isto é ou não possível, déssemo-lo no tratado <*Sobre o agir e o ser afetado*²⁴¹>. Suscita um problema porque é que não se gera também sensação²⁴² dos próprios órgãos sensoriais, e porque é que não produzem sensação sem objetos exteriores, embora contenham em si fogo, terra e os outros elementos²⁴³ que são objeto da percepção sensorial, por si mesmos ou por aquilo que os acompanha²⁴⁴. Ora, a faculdade perceptiva existe, evidentemente, não em atividade, mas apenas em potência. Por isso, não percebemos <continuamente>, como o combustível não se consome por si mesmo, sem algo que o faça arder. Se, com efeito, o combustível se consumisse por si mesmo, não necessitaria do fogo existente em ato.

E uma vez que dizemos «percepcionar» em duas acepções — pois dizemos que ouve e vê quer o ser que ouve e vê em potência (ainda que possa estar, eventualmente, a dormir), quer o ser que já o está a fazer —, «percepção» também se poderá dizer em duas acepções: percepção em potência e percepção em atividade. Do mesmo modo se comporta o sensível, existente quer em potência, quer em atividade. Esclareçamos primeiro que, de fato, «ser afetado», «mover-se» e «passar à atividade» são a mesma coisa: é que até o movimento é um certo tipo de atividade, embora incompleta, como dissemos noutra ocasião²⁴⁵. Ora, tudo é afetado e movido por um agente²⁴⁶ que está em atividade. Por isso, o que é afetado, é o, de certa maneira, pelo seu semelhante, e de outra maneira pelo seu dissemelhante, como dissemos²⁴⁷: o dissemelhante é afetado e, depois de ter sido afetado, é²⁴⁸ semelhante.

E preciso esclarecer melhor, igualmente, a potencialidade e o

ato, pois temo-nos referido a eles, até agora, sem os matizar²⁴⁹. Assim, um ser é sábio, por um lado, no sentido em que poderemos chamar «sábio» a um homem por ser um de entre os sábios e possuir saber. Por outro, chamamos desde logo «sábio» a um homem que domina o saber gramatical. Cada um deles, porém, não é capaz²⁵⁰ da mesma maneira: um, é em virtude de serem desse tipo²⁵¹ o seu gênero e matéria; o outro, porque é capaz, se quiser, de exercer um saber, desde que não se verifique um impedimento externo. Um terceiro, ainda, exercendo já um saber, ao reconhecer²⁵² que isto é um «A», está a ser um «sábio» em realização plena e em sentido próprio. Os dois primeiros, com efeito, sendo sábios em potência, <tornam-se sábios em atividade>. Um, porém, fê-lo ao ter sido alterado mediante a aprendizagem e ter mudado, repetidamente, de um estado para o estado contrário²⁵³; o outro, por seu turno, fê-lo ao passar da posse do saber, matemático ou gramatical, sem o exercer, para o seu exercício.

«Ser afetado» também não é unívoco. Num sentido, é certa destruição pelo seu contrário; noutra, é antes a preservação do que existe em potência pelo que existe em ato e assemelha-se a ele do mesmo modo que a potência se relaciona com o ato. Isto porque aquele que possui o saber passa a exercê-lo²⁵⁴ o que ou não é ser alterado (pois trata-se do progresso no sentido de si mesmo e da realização plena), ou é outro tipo de alteração. Não é correto afirmar, por isso, que o que pensa²⁵⁵ se altera quando pensa²⁵⁶ como não se altera o construtor quando constrói. Com efeito, levar um ser do entender e pensar em potência para o ato não consiste em lo ensinar. É justo, pois, que possua outra designação. O ser que parte da existência potencial, aprendendo e adquirindo ciência pela ação do que existe em ato e que é capaz de ensinar, não se deve afirmar que é afetado, como ficou dito. Caso contrário, teria de haver dois tipos de alteração: a mudança no sentido de estados passivos²⁵⁷ privativos²⁵⁸ e a mudança no sentido de estados ativos²⁵⁹ e da natureza <da coisa>²⁶⁰.

A primeira mudança do ser que possui sensibilidade é operada pelo progenitor e, uma vez gerado, possui já — como o que possui uma ciência — o perceber. O perceber em atividade²⁶¹ considera-se semelhante ao exercício da ciência, embora eles

difiram quanto ao fato de as coisas que produzem o exercício da percepção serem externas (o visível e o audível, e bem assim os restantes sensíveis). O que o motiva é a percepção em atividade ser dos particulares, enquanto a ciência é dos universais. Estes estão, de algum modo, na própria alma. Entender depende, por isso, do próprio, de quando tiver vontade, enquanto perceber não depende do próprio, pois o sensível tem necessariamente de estar presente. O mesmo sucede no caso das ciências das sensíveis, e pelo mesmo motivo: é que as sensíveis são particulares e externas.

Mas para esclarecer melhor estes aspectos, haverá mais tarde ocasião²⁶². Por agora, fique assinalado o seguinte: «ser em potência» não é dito univocamente. Numa acepção, é como se disséssemos que uma criança é capaz²⁶³ de conduzir um exército; na outra, como se disséssemos que um adulto o é — é desta última maneira que se comporta a faculdade perceptiva. E, uma vez que não existe uma designação para a diferença entre os dois casos²⁶⁴, e que se distinguiu, a seu respeito, que são diferentes e como são diferentes, temos necessariamente de usar «ser afetado» e «ser alterado» como termos autorizados²⁶⁵. Além disso, a faculdade perceptiva é em potência da mesma qualidade que o sensível é já em ato, como dissemos²⁶⁶: não é semelhante quando é afetado, mas depois de ter sido afetado torna-se semelhante e é da mesma qualidade que aquele.

6. As faculdades da alma. A sensibilidade: as três acepções do sensível.

No que respeita a cada sentido, temos de nos pronunciar primeiro acerca das sensíveis. «Sensível» diz-se em três acepções: em duas delas dizemos que os percebemos por lo si mesmos, na outra por acidente. Dos dois primeiros sensíveis, um é próprio de cada sentido, enquanto o outro é comum a todos. Chamo «próprio de cada sentido» ao que não pode ser percebido por outro sentido e a respeito do qual é impossível errar, como: a visão da cor, a audição do som e o gosto do sabor. O tato, por sua vez, possui várias diferenças²⁶⁷. Cada um dos sentidos discrimina, em todo o caso, este tipo de sensíveis e não se engana a respeito de serem

uma cor ou um som. Pode enganar-se, porém, a respeito do que é ou onde está o colorido ou o que soa. As sensíveis daquele tipo são, portanto, os ditos «próprios de cada sentido». Os comuns, por seu turno, são o movimento, o repouso, o número, a figura²⁶⁸ e a grandeza²⁶⁹. É que estes não são próprios de nenhum sentido, sendo antes comuns a todos. Por exemplo, um movimento é sensível tanto pelo tato como pela visão. Algo é dito sensível por acidente se percebemos, por exemplo, certo objeto branco como sendo o filho de Diáres. Tal percebe-se por acidente porque é aquilo que acompanha²⁷⁰ o objeto branco o que se percebe. É também por isso que <O sujeito que percebe> em nada é afetado pelo preceptor enquanto tal. Das sensíveis por si mesmos, os próprios são que são, em rigor, sensíveis, e é a esses que a essência²⁷¹ de cada sentido responde por natureza.

7. As faculdades da alma

A sensibilidade: A visão e o seu objeto

O objeto da visão é o visível. Ora, visível é a cor e algo que, sendo embora descritível por palavras, não possui nome (tornar-se-á claro mais a frente a que nos referimos)²⁷². O visível é a cor, e esta é o que cobre o que é visível por si mesmo (por si mesmo, não por ser visível pela sua definição²⁷³, mas porque possui em si mesmo a causa²⁷⁴ de ser visível). Toda a cor é capaz de mover aquilo que é transparente em atividade; nisso consiste a sua natureza. A cor não é visível, por esse motivo, sem luz; pelo contrário, toda a cor de cada coisa é vista à luz. E é por isso que cumpre dizer, em primeiro lugar, o que é a luz.

Existe, então, algo transparente. Chamo «transparente» ao que é visível não por si mesmo, para o dizer numa palavra, mas por causa de uma cor que lhe é alheia. São desta natureza o ar, a água e muitos corpos sólidos. A água e o ar são transparentes não enquanto água e enquanto ar, mas porque existe em ambos uma certa natureza que é a mesma que existe no corpo eterno que está no ponto mais alto do firmamento²⁷⁵. A luz é, por sua vez, a atividade

deste, isto é, do transparente enquanto transparente. Mas naquilo em que o transparente existe em potência, existe também a escuridão. Já a luz é como que a cor do transparente, quando o transparente está em ato pela ação do fogo ou de algo da mesma natureza que o corpo que está no ponto mais alto do firmamento, pois a este pertence uma e a mesma propriedade²⁷⁶ que àquele. Ficou dito, com efeito, o que são o transparente e a luz: a luz não é fogo, nem, de todo, um corpo, nem uma emanção de algum corpo (já que, assim, seria também algum tipo de corpo); a luz é antes a presença, no transparente, do fogo ou de algo do mesmo tipo, porque não é possível dois corpos estarem ao mesmo tempo no mesmo lugar. Mais, o contrário da luz parece ser a escuridão. Ora a escuridão é a privação, no transparente, de uma disposição²⁷⁷ desse tipo, de forma que a presença dela²⁷⁸ é evidentemente a luz. Assim, não está certo Empédocles e qualquer outro que tenha afirmado o seguinte: a luz move-se e estende-se, num dado momento, entre a terra e aquilo que a rodeia, sem que disso nos apercebamos. É que tal perspectiva contraria a clareza do raciocínio e os fatos observados. Numa distância pequena, realmente, <O fenómeno> poderia escapar-nos; mas é verdadeiramente excessivo <supor> que nos escaparia na distância que vai do oriente ao ocidente.

O que é capaz de receber a cor é o acromático e o que é capaz de receber o som é o insonoro. Ora, acromático é o transparente, seja o invisível ou o que se vê muito mal, como parece ser o caso do que é escuro. É deste tipo o transparente — não quando é transparente em ato, mas quando é transparente em potência. E que a mesma natureza²⁷⁹ é por vezes escuridão e por vezes luz. Nem todas as coisas visíveis o são à luz, mas apenas, de cada coisa, a cor que lhe é própria. Algumas coisas não se veem a luz, produzindo antes sensação na escuridão, como as coisas de aparência fogosa e brilhante (não existe um termo que as designe), por exemplo <certos> cogumelos²⁸⁰, a carne, e as cabeças, escamas e olhos dos peixes. Em nenhum destes casos, de fato, se vê a cor própria; e porque é que eles se veem, é outro assunto²⁸¹. No que a isto respeita, fica claro, agora, que o que se vê à luz é a cor; por isso, a cor não se vê sem luz. E isto é o ser para a cor: é ser capaz de mover o transparente em atividade; e o ato do

transparente, por seu turno, é a luz. Uma clara prova disto é que se se colocar um objeto colorido sobre o olho, ele não será visto. E, antes, a cor que move o transparente — por exemplo, o ar —, e este, sendo contínuo, move o órgão sensorial. Não se pronuncia corretamente Demócrito, ao considerar que, se o que está no meio²⁸² estivesse vazio, se veria claramente até uma formiga no céu. Ora isso é impossível. O ver acontece, de fato, quando o órgão sensorial sofre alguma afecção — e é impossível, evidentemente, que tal afecção seja produzida por ação da cor vista. Resta, nesse caso, que a afecção seja produzida pelo intermediário, pelo que tem de existir necessariamente um intermediário. Assim, se de fato estivesse vazio o espaço entre eles, não se veria claramente — ou melhor, nada se veria, de todo.

Já foi dito, com efeito, o motivo pelo qual é necessário que a cor seja vista à luz. O fogo, por sua vez, vê-se em ambos os casos, na escuridão e à luz, e isto necessariamente, porque é por ação deste que o transparente se torna transparente. O mesmo raciocínio se aplica ao som e ao cheiro, pois nenhum deles produz a sensação quando está em contato com o órgão sensorial. O intermediário é, antes, movido pelo cheiro e pelo som, e cada órgão sensorial, por sua vez, é movido pelo intermediário. Se se colocar, no entanto, o que soa ou o que exala cheiro sobre o órgão sensorial, não se produzirá qualquer sensação. O mesmo é válido para o tato e para o paladar, embora não pareça; mais à frente tornar-se-á claro porque é que assim é²⁸³. Ora, o intermediário dos sons é o ar, o do cheiro não possui nome. Existe, pois, certa afecção comum ao ar e à água, presente em ambos, e que é para o cheiro o que o transparente é para a cor. Até os animais aquáticos, de fato, parecem possuir o sentido do olfato. O homem, no entanto, e todos os animais terrestres que respiram, não podem cheirar sem estar a respirar. A razão de ser destes fatos será também exposta posteriormente²⁸⁴.

8. As faculdades da alma

A sensibilidade: A audição e o seu objeto; a voz

Passemos agora a explicar, em primeiro lugar, o som e a audição. Existem dois tipos de som: um em atividade, o outro em potência. Dizemos que algumas coisas não possuem som, como a esponja e a lã, e que outras o possuem, como o bronze e todos os objetos sólidos e lisos. E que estes últimos são capazes de soar, isto é, são capazes de produzir som em atividade no que está entre eles mesmos e o ouvido. O som em atividade é sempre de alguma coisa, contra alguma coisa e em alguma coisa, pois o que o produz é um golpe. Por esse motivo, também é impossível que se gere som quando existe apenas uma coisa: é que são diferentes o objeto atingido e o que atinge. O objeto que soa, assim, soa contra alguma coisa. Ora o golpe não acontece sem haver uma deslocação. Mais, como dissemos, o som não consiste no choque entre quaisquer coisas: a lã não produz nenhum som se sofrer um golpe, mas tal acontece no caso do bronze e dos objetos lisos e ociosos. O bronze, porque é liso, e os objetos ociosos, por causa da repercussão²⁸⁵, produzem muitos golpes após o primeiro, sendo aquilo que foi posto em movimento²⁸⁶ incapaz de escapar. Além disso, ouve-se no ar e na água (embora pior). O fato determinante na produção do som não é, no entanto, nem o ar, nem a água: é preciso que ocorra um golpe entre objetos sólidos e com o ar. Tal acontece quando o ar, depois de ter sofrido um golpe, resiste e não se dispersa. Por isso é que o ar soa, se sofrer um golpe com rapidez e veemência. O movimento daquele que bate, portanto, tem de ser necessariamente mais rápido do que a dispersão do ar, como se atingíssemos um monte ou um remoinho de areia enquanto se desloca com rapidez. O eco, por sua vez, sucede quando, tornando-se o ar compacto²⁸⁷ por causa da cavidade que o limita e impede de se dispersar, ele é repellido, como uma bola. E provável, pois, que suceda sempre eco, embora nem sempre seja distinto. Acontece, então, ao som o mesmo que à luz: ora a luz reflete-se sempre, ou não haveria luz em todo o lado, e sim escuridão fora da zona alumada pelo sol. Mas ela não se reflete sempre da maneira como é refletida pela água, pelo bronze ou por qualquer outro objeto liso, isto é, de forma a produzir uma sombra, fenômeno pelo qual definimos a luz. Afirma-se, corretamente, que o vazio é o fator determinante do ouvir. Pensa-se, pois, que o ar é um vazio, e é este que produz o ouvir quando,

contínuo e compacto, é movido. Mas, dado o ar ser friável²⁸⁸, isso não acontece senão quando é liso o objeto que sofre o golpe. E que neste caso o ar torna-se compacto²⁸⁹ simultaneamente por causa da superfície, pois é compacta²⁹⁰ a de um objeto liso.

Aquilo que é capaz de produzir som é, efetivamente, aquilo que é capaz de mover o ar, compacto²⁹¹ pela sua continuidade, até ao ouvido. E o ar, por sua vez, está congenitamente unido ao ouvido. Por este estar mergulhado no ar, quando o ar exterior se encontra em movimento, o ar interior move-se. Por isso é que o animal não ouve por todas as partes do corpo e o ar não o penetra por todo o lado: não é em todo o lado que a parte que há de mover-se e que emite som possui ar. O ar em si mesmo, com efeito, é insonoro, por se dispersar facilmente; já quando é impedido de se dispersar, o seu movimento é um som. O ar existente nos ouvidos, porém, está vedado de forma a não se mover²⁹² para perceber apuradamente todas as diferenças do movimento. É por isso que também ouvimos na água, porque ela não penetra o ar congenitamente unido ao ouvido; nem sequer penetra a orelha, por causa das suas espirais²⁹³. Não ouvimos, quando isto acontece, como não ouvimos no caso de uma doença afetar a membrana²⁹⁴, tal como, por exemplo, <quando alguma afeta a pele que cobre a pupila²⁹⁵. O fato de o ouvido ressoar permanentemente, como um corno, é um indício de que se ouve ou não. É que o ar existente nos ouvidos está sempre a mover-se com um movimento que lhe é próprio; já o som é alheio <ao ouvido>, não lhe é próprio. E por isto dizem que ouvimos por meio do vazio e que este ressoa: ouvimos, com efeito, por meio de algo²⁹⁶ que contém ar, e este está vedado.

E qual dos dois soa, o objeto que atinge ou o objeto atingido? Ou ambos, mas de forma diferente? O som é, pois, o movimento daquilo que é capaz de mover-se da mesma maneira que os objetos que ressaltam das superfícies lisas quando os atingimos. De fato, nem todo o objeto que atinge e é atingido, como dissemos²⁹⁷, soa (por exemplo, no caso de uma agulha bater noutra). O objeto atingido, com efeito, tem de possuir uma superfície uniforme, de forma a que o ar, coeso²⁹⁸, salte e vibre²⁹⁹.

As diferenças entre as coisas que soam manifestam-se claramente no som em atividade. E que, como sem luz não se vê as

cores, sem som não se pode distinguir o agudo e o grave. Estes termos dizem-se por metáfora dos tangíveis: o agudo move muito o sentido em pouco tempo, ao passo que o grave o move pouco em muito tempo. Não que, na verdade, o agudo seja rápido e o grave lento; antes o movimento é desse tipo por causa da rapidez, num caso, e da lentidão, no outro. Tal parece ser análogo ao que o agudo e o rombo são para o tato: o agudo como que fere, enquanto o rombo como que empurra, por um mover em pouco tempo, o outro em muito; por consequência, um é rápido e o outro, acidentalmente, lento. No que respeita ao som, fiquemo-nos por aqui.

A voz é certo som de um ser animado porque nenhum dos inanimados³⁰⁰, dispõe de voz. Apenas por analogia se diz que estes usam a voz³⁰¹, como por exemplo a flauta, a lira e todos os outros seres inanimados que dispõem de altura, duração e articulação³⁰², pois a voz parece possuí-las. Muitos animais não possuem voz, como os animais não sanguíneos e, de entre os sanguíneos, os peixes. E faz sentido que assim seja, se de fato o som é um certo movimento do ar. Já os peixes que se diz possuem voz, como os existentes no Aquelo³⁰³ produzem <apenas> um som com as brânquias³⁰⁴ ou com outra parte do mesmo tipo. A voz, pelo contrário, é o som de um animal, mas não produzido por uma qualquer parte <do corpo>. Ora, como tudo soa <apenas> quando alguma coisa atinge outra coisa e em alguma coisa, sendo esta última o ar, faz sentido que disponham de voz apenas os animais que inalam o ar. A natureza, assim, utiliza o ar inalado em duas funções, assim como utiliza a língua para o paladar e para a linguagem articulada³⁰⁵, dos quais o paladar é indispensável (e por isso está presente na maioria dos animais), enquanto a comunicação tem por finalidade o bem-estar. Do mesmo modo, a natureza utiliza o ar, por um lado, para manter a temperatura interior, enquanto coisa necessária (será explicado noutro local porquê) e, por outro, para a voz, para proporcionar bem-estar. O órgão para a respiração, por sua vez, é a laringe³⁰⁶ que existe por causa de uma outra parte, o pulmão. É por causa desta parte que os animais terrestres possuem uma temperatura superior à dos outros animais. A região que mais precisa da respiração é a que fica em torno do coração³⁰⁷. Por isso, é necessário que o ar, ao ser respirado, entre.

De forma que o golpe do ar inalado, pela ação da alma existente em tais partes <do corpo>, contra a chamada «traqueia»³⁰⁸ é a voz. É que nem todo o som de um animal é voz, como dissemos (é possível, pois, emitir som com a língua ou ao tossir). E necessário, então, que seja um ser animado³⁰⁹ o que golpeia, e que tal suceda acompanhado de alguma representação³¹⁰. E que a voz é certo som com significado, não apenas <o som> do ar inalado, como a tosse: a voz é antes o choque deste ar³¹¹ com o existente na traqueia e contra ela. E disso prova o fato de não conseguirmos emitir voz quando estamos a inspirar ou a expirar, mas o fazemos quando retemos a respiração. E que, quando se retém a respiração, imprime-se movimento com este ar. E evidente, de igual modo, porque é que os peixes não possuem voz: eles não possuem laringe. Os peixes não possuem tal parte porque não inalam o ar, nem respiram. Porque é que isto assim é, é outro assunto³¹².

9. As faculdades da alma

A sensibilidade: O olfato e o seu objeto

No que respeita ao cheiro e ao que pode ser cheirado, é menos fácil defini-los do que os <sentidos> já referidos, pois não é tão clara a natureza do cheiro como é a do som ou da cor. O motivo é que não possuímos este sentido apurado, mas em grau inferior ao de muitos animais. E que o homem percepçiona o cheiro rudemente, não percepçionando nenhum dos objetos que podem ser cheirados sem que sejam desagradáveis ou agradáveis; e tal significa que o órgão sensorial não é apurado. Faz sentido que os animais de olhos secos³¹³ também percepçionem as cores assim, e que para eles não sejam distintas as diferenças entre as cores, excetuando o fato de lhes causarem ou não medo. É assim que se comporta o gênero humano relativamente aos cheiros.

Tal sentido parece análogo ao paladar, e as espécies³¹⁴ dos sabores às do cheiro. Temos, contudo, o paladar mais apurado, por este ser uma forma de tato, o sentido mais apurado que o homem possui. Nos outros sentidos, com efeito, é ultrapassado por muitos

animais; no que respeita ao tato, porém, possui, diferentemente, maior apuro do que a maioria dos animais. E por isso é o mais inteligente³¹⁵. Uma prova disto é o fato de, no gênero humano, ser-se dotado de inteligência, ou não, depender deste órgão sensorial e de nenhum outro: os homens de carne dura são pouco dotados de inteligência, ao passo que os homens de carne mole são bem-dotados³¹⁶.

Tal como o sabor é doce ou amargo, os cheiros também o são. Umas coisas possuem um cheiro e um sabor semelhante — refiro-me, por exemplo, a um cheiro e um sabor doce —, outras cheiro e sabor contrários. Então o cheiro é, similarmente, acre, áspero, ácido e gorduroso³¹⁷. Como dissemos, no entanto, pôr os cheiros não serem tão claramente distintos como os sabores, destes retiraram eles os seus nomes, dada a semelhança dos seus objetos. Assim, o cheiro doce é o do açafraão e do mel, o cheiro amargo é o do tomilho e de outras coisas do mesmo tipo; e o mesmo acontece nos outros casos³¹⁸. Ora, do mesmo modo que a audição e cada um dos sentidos dizem respeito ao audível e ao inaudível, e ao visível e ao invisível, o olfato diz respeito ao que pode ser cheirado e ao que não pode ser cheirado. O que não pode ser cheirado é o que não é, de todo, capaz de possuir cheiro e o que possui um cheiro pouco intenso e fraco. Do mesmo modo se usa «insípido».

O olfato também atua mediante um intermediário, como o ar ou a água. Até os animais aquáticos, com efeito, parecem perceber o cheiro, sejam ou não sanguíneos, tal como os animais que vivem no ar. É que alguns deles vêm de longe, guiados pelo cheiro, ao encontro do alimento. Surge-nos, por isso, uma dificuldade, se todos os seres sentem o cheiro da mesma maneira, embora o homem cheire apenas ao respirar.

O homem <cheira>, de fato, quando está a respirar, mas não cheira quando expira ou sustém a respiração. Isto é assim, e seja o objeto distante ou próximo, nem que seja colocado em contato com a parte de dentro do nariz. Mais, é comum a todos os seres o fato de um objeto colocado sobre o órgão sensorial não ser perceptível, sendo embora algo próprio dos homens não perceberem sem respirar. Isto torna-se claro quando fazemos experiências. Os animais não sanguíneos, conseqüentemente, como não respiram,

poderiam possuir algum outro sentido, além dos já referidos. Mas isso é impossível, se de fato percebem o cheiro. E que o sentido do que pode ser cheirado, seja ele desagradável ou agradável, é o olfato. Além disso, os animais em causa são, manifestamente, destruídos pelos cheiros fortes que destroem o homem (por exemplo, o betume, o enxofre e outros deste tipo). É necessário, com efeito, que percebam o cheiro, mas não ao respirarem. Ora este órgão sensorial parece diferir, nos homens, dos outros animais, como os olhos humanos diferem dos animais de olhos secos. Assim, os primeiros possuem uma proteção, como uma cobertura³¹⁹, as pálpebras, e não veem sem as mover e subir. Já os animais de olhos secos não possuem nada deste tipo, vendo diretamente o que se passa no transparente. Do mesmo modo, em alguns animais o órgão olfativo também está descoberto, como está o olho, enquanto outros, os que inalam o ar, dispõem de uma cobertura. Esta é recolhida quando respiram, devido à dilatação das veias e dos poros. E é por isso que os animais que respiram não sentem o cheiro no elemento úmido: têm necessariamente de ter respirado para cheirar, e não conseguem fazer isso no elemento úmido. O cheiro, assim, diz respeito ao que é seco, como o sabor ao que é úmido e o órgão olfativo é, em potência, deste tipo³²⁰.

Trata-se do envelope. Isto é, seco.

10. As faculdades da alma

A sensibilidade: O paladar e o seu objeto

O que pode ser saboreado³²¹ são um certo tipo de tangível. Esse é o motivo pelo qual não é perceptível mediante um intermediário que seja um outro corpo³²²; é que isto nem no caso do tato sucede. Mais, o corpo; no qual o sabor existe — o que pode ser saboreado —, reside no úmido, como sua matéria³²³; e o úmido é algo tangível. Por esse motivo, se vivêssemos na água, perceberíamos uma coisa doce que para lá fosse deitada. Só que não teríamos tal sensação mediante o intermediário, mas sim pôr a coisa doce se misturar com a água, como no caso de uma

bebida. Já a cor não se vê assim, isto é, por se misturar, nem por emanações³²⁴. Neste caso³²⁵ não existe, efetivamente, qualquer intermediário: do mesmo modo que o visível é a cor, assim o que pode ser saboreado é o sabor. Ora, nada produz sensação do sabor sem umidade, possuindo, antes, umidade em atividade ou em potência. É como, por exemplo, o salgado, que se dissolve e decompõe facilmente em contato com a língua. Então, a visão diz respeito ao visível e ao invisível (pois a escuridão é invisível, mas a visão também a distingue), e ainda ao que é excessivamente brilhante (e também isto é invisível, embora de uma forma diferente da da escuridão). E, similarmente, a audição diz respeito ao som e ao silêncio (destes, sendo um audível e o outro inaudível), e ao som demasiado forte do mesmo modo que a visão respeita ao brilho (como o som fraco é inaudível, de alguma maneira também o é o som demasiado forte e o violento). Ora «invisível» é dito quer em sentido absoluto (como se diz, noutros casos, «impossível»), quer no caso de uma coisa que, embora possua naturalmente visibilidade, não a tenha ou a tenha debilmente (como um animal que não tem pés e um fruto sem caroço). E é também assim, na verdade, que o paladar diz respeito ao que pode e ao que não pode ser saboreado, sendo este o que tem um sabor leve ou fraco, ou um sabor que destrói o paladar.

A origem <desta distinção> parece ser o bebível e o não bebível, pois de ambos existe certo paladar, mas o do último é mau e destrói [o paladar], enquanto o do primeiro é conforme a sua natureza. Assim, o que é bebível é comum ao tato e ao paladar.

Como o que pode ser saboreado é úmido, o órgão sensorial que lhe corresponde não pode, necessariamente, nem ser úmido em ato, nem incapaz de se umidificar. O paladar é, pois, de alguma forma, afetado por aquilo que pode ser saboreado enquanto tal. O órgão do paladar tem necessariamente de umidificar-se, tendo a capacidade de se umidificar preservando-se³²⁶, não sendo embora úmido <em ato>. Uma prova disto é o fato de a língua não perceber nem quando está seca, nem quando está excessivamente úmida. Neste caso, dá-se o contato com a umidade que estava inicialmente <na língua>, como quando, depois de se ter provado um sabor forte, se prova outro. O mesmo acontece aos

doentes: tudo lhes parece amargo, por perceberem com a língua coberta por uma umidade amarga.

As espécies³²⁷ dos sabores, como no caso das cores, são os contrários simples, isto é, o doce e o amargo, derivando de um o gorduroso, do outro o salgado. Entre eles existem o acre, o áspero, o azedo e o ácido³²⁸. Parecem ser aproximadamente estas as diferenças dos sabores. A faculdade gustativa é, portanto, potencialmente desse tipo³²⁹ ao passo que aquilo que o torna desse tipo em ato é o que pode ser saboreado.

11. As faculdades da alma

A sensibilidade: O tato e o seu objeto

A respeito do tangível pode dizer-se o mesmo que a respeito do tato: se o tato, com efeito, não é unicamente um sentido, mas vários, é necessário que as sensíveis tangíveis também sejam vários. Aqui coloca-se uma dificuldade: se se trata de diversos sentidos ou apenas de um; e qual é o órgão sensorial do tato, se é a carne e, nos outros seres, algo análogo ou não, sendo esta antes um intermediário e o órgão sensorial primário uma outra coisa interna. Ora, todo o sentido parece respeitar a um único par de contrários³³⁰, como a visão ao branco e ao preto, a audição ao agudo e ao grave, e o paladar ao amargo e ao doce. No tangível, por seu turno, estão presentes várias contrariedades: quente e frio, seco e úmido, duro e mole³³¹, e outros deste tipo. Existe, porém, uma solução parcial para tal dificuldade, o fato de para os outros sentidos existirem também diversos pares de contrários. Por exemplo, na voz: não existe apenas o grave e o agudo, mas também o alto e o baixo³³², a suavidade e a aspereza³³³ dá voz, e outros deste tipo. No que respeita à cor, existem igualmente outras diferenças daquele tipo. Ainda assim, não é totalmente claro qual é o objeto único subjacente, que é para o tato o que o som é para o ouvido.

Se o órgão sensorial é ou não interno, sendo neste caso diretamente a carne, não parece constituir prova disso o fato de a

sensação suceder ao mesmo tempo que tocamos. Até nas presentes circunstâncias, com efeito, se se cobrisse a carne com alguma coisa, fazendo como que uma membrana, esta, logo que o contato se desse, transmitiria a sensação da mesma maneira. Isto quando, evidentemente, o órgão sensorial não reside na tal membrana. Se a membrana estivesse congenitamente unida à carne, a sensação chegaria ainda mais depressa. Por isso, tal parte do corpo³³⁴ parece comportar-se como se um invólucro de ar nos envolvesse, congenitamente unido a nós³³⁵: julgaríamos, pois, perceber som, cor e odor mediante um único órgão e serem algum único sentido a visão, a audição e o olfato. Nas presentes circunstâncias, porém, dado que os meios através dos quais os movimentos se geram estão separados, é evidente que os referidos órgãos sensoriais são diferentes uns dos outros. No caso do tato, pelo contrário, isto não é claro, pois um corpo animado não pode ser composto <unicamente> de ar ou água; é necessário que haja algo sólido. Resta, na verdade, que o corpo seja uma mistura destes elementos³³⁶ com a terra, como a carne e o que lhe é semelhante tendem a ser. Assim, o corpo tem necessariamente de ser o intermediário do tato, naturalmente unido³³⁷ a ele, através do qual as várias sensações se geram. Que as sensações são várias, mostra-o claramente o tato no caso da língua: a língua percebe todos os tangíveis com a mesma parte³³⁸ com que percebe o sabor. Se, com efeito, a restante carne percepcionasse também o sabor, o paladar e o tato pareceriam ser um e o mesmo sentido. Mas são dois, na realidade, por não se converterem um no outro³³⁹.

Poder-se-ia, então, colocar o seguinte problema: se todo o corpo tem profundidade (isto é, a terceira dimensão), por um lado, estando certo corpo entre dois corpos, não é possível que estes dois se toquem; por outro, nem o úmido, nem o molhado³⁴⁰ existem sem um corpo; é necessário, antes, que sejam ou possuam água. Mais, os corpos que se tocam dentro de água, como as suas extremidades³⁴¹ não estão secas, têm necessariamente água entre eles, a água que cobre as extremidades. E se isto é verdadeiro, é impossível que os objetos se toquem um ao outro na água e, do mesmo modo, no ar, já que o ar se relaciona com os objetos nele existentes como a água com os nela existentes. Isto escapa-nos,

pois, especialmente a nós, como aos animais aquáticos escapa o fato de um objeto molhado tocar outro objeto molhado. E, assim, a percepção dá-se da mesma maneira para todas as coisas, ou a objetos diferentes correspondem diferentes maneiras de perceber? Isso é o que se julga, usualmente: que o paladar e o tato atuam ao haver contato, enquanto os outros sentidos atuam à distância. Mas esta perspectiva não está correta — pelo contrário, percebemos até o duro e o mole mediante outras coisas, tal como o sonoro, o visível e o que pode ser cheirado; só que os últimos percebem à distância, os primeiros perto. Por isso o intermediário nos passa despercebido. Percebemos tudo, efetivamente, através de um meio, embora nestes casos³⁴² não nos apercebamos disso. E mais: como dissemos, se percebêssemos todos os tangíveis através de uma membrana³⁴³ sem darmos conta de que esta deles nos separaria, estaríamos como estamos agora na água e no ar. Isto porque julgamos, nestas circunstâncias, que tocamos as próprias coisas e que nada existe de permeio. O tangível difere, contudo, dos objetos visíveis e dos sonoros, pois percebemos estes últimos pelo fato de o intermediário agir de alguma maneira³⁴⁴ sobre nós, enquanto não percebemos os tangíveis pela ação de nenhum intermediário, mas sim em simultâneo com ele. E como um homem atingido através do seu escudo: o escudo não lhe bateu depois de ter sido atingido, foram ambos atingidos em simultâneo quando tal sucedeu. De uma forma geral, então, a carne e a língua parecem relacionar-se com o órgão sensorial como o ar e a água se relacionam com <o órgão da> visão, da audição e do olfato. Nem num caso, nem no outro a sensação se daria pelo contato <do objeto> com o órgão sensorial, como se se colocasse certo objeto branco sobre a superfície exterior do olho. É manifesto, por isso, que aquilo que é capaz de perceber o tangível está no interior³⁴⁵. Deste modo é que acontecerá o mesmo que aos outros sentidos: não percebemos os objetos colocados sobre o órgão sensorial, enquanto já percebemos os colocados sobre a carne. A carne é, assim, o intermediário do tato.

Tangíveis são, então, as diferenças do corpo enquanto corpo. Refiro-me as diferenças que definem os elementos —o quente e o

frio, o seco e o úmido —, sobre as quais discorreremos anteriormente, no Tratado Sobre os Elementos³⁴⁶. Ora, o órgão sensorial relativo àquelas é o do tato, isto é, aquilo em que reside, primeiramente, o sentido chamado «tato», e esta parte é, em potência, daquele tipo»³⁴⁷. Percepcionar é, pois, sofrer certa afecção; de forma que aquilo que age³⁴⁸ torna o que existe em potência igual a si mesmo em atividade, e do mesmo tipo. Não percepcionamos, por esse motivo, um objeto que é tão quente e frio ou duro e mole <como o órgão>, mas antes os seus excessos. Assim, o sentido é, nas sensíveis, como que um meio entre os contrários³⁴⁹. É por isto que ele discrimina as sensíveis: o elemento que serve de meio é capaz de discriminar, pois transforma-se, por referência a cada extremo, no extremo contrário. E como aquilo que se dispõe a percepcionar o branco e o preto não pode ser, necessariamente, nenhum dos dois em atividade, mas ambos em potência (e o mesmo no caso dos outros sentidos também), igualmente no caso do tato não pode ser nem quente, nem frio. Além disso, tal como a visão diz respeito, de alguma forma, ao visível e ao invisível, e similarmente os restantes sentidos em relação aos contrários, o tato diz respeito, da mesma maneira, ao tangível e ao intangível. E intangível, então, o que possui em fraco grau uma diferença característica das coisas tangíveis — como acontece ao ar —, e ainda os excessos dos tangíveis, como os corpos destrutivos.³⁵⁰ A respeito de cada um dos sentidos pronunciamo-nos em traços gerais.

12. As faculdades da alma

A sensibilidade em geral: o sentido

Sobre a sensibilidade³⁵¹ em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber³⁵² as formas³⁵³ sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro. A cera, com efeito, recebe a impressão³⁵⁴ do ferro ou do ouro, mas não enquanto ouro ou ferro. Ora, é da mesma maneira que o sentido é afetado por objeto que possua cor, sabor ou som — não enquanto cada um dos objetos

individualmente é dito, mas enquanto dotado de certa qualidade, e de acordo com a proporção³⁵⁵. O órgão sensorial primário³⁵⁶ são, então, aquilo em que reside uma faculdade desse tipo. <O órgão sensorial e a faculdade> são, de fato, o mesmo, mas o seu ser é diferente — caso contrário, o ente que percepção deveria ser uma certa grandeza, quando nem o ser da faculdade perceptiva, nem o sentido o são. Estes são, antes, certa proporção³⁵⁷» e faculdade daquele que percepção³⁵⁸. Pica claro, a partir destes aspectos, porque é que os excessos dos preceptores³⁵⁹ destroem, a dada altura, os órgãos sensoriais. Na verdade, caso o movimento do órgão sensorial seja excessivamente violento, a proporção³⁶⁰ é destruída — e isto é o sentido —, como acontece no caso da harmonia e do tom, quando as cordas são excessivamente esticadas. Ficou claro, ainda, porque é que as plantas não percebem, possuindo embora uma parte da alma³⁶¹ e sendo, de algum modo, afetadas pelos tangíveis, pois arrefecem e aquecem. Justifica-o, então, o fato de não possuírem um meio, um princípio de uma natureza tal que possibilite receber as formas³⁶² das sensíveis <sem a matéria>; <as plantas> são afetadas, antes, pela forma com a matéria.

Poder-se-ia perguntar se algo incapaz de cheirar poderia ser, de algum modo, afetado pelo cheiro, ou pela cor algo incapaz de ver. O mesmo se poderia questionar, ainda, a respeito dos restantes sentidos. Se, de fato, o que pode ser cheirado é o cheiro, e se o cheiro produz algum efeito, é a olfação o que produz. Nenhum ente incapaz de cheirar pode, assim, ser afetado pelo cheiro (e o mesmo raciocínio aplica-se aos restantes <sentidos>); nem os seres capazes <de perceber são afetados pelo sensível>, exceto em virtude de cada um deles possuir a capacidade de o perceber. Isto fica claro também da seguinte maneira: não são a luz, a escuridão, o som, nem o cheiro que agem sobre os corpos, mas sim as coisas nas quais eles existem (por exemplo, é o ar acompanhado do trovão que fende a árvore). Os tangíveis e os sabores, porém, agem sobre os corpos: se não fosse assim, por ação de que coisa é que os seres inanimados seriam afetados e alterados? E os objetos dos outros sentidos, como atuarão também sobre as coisas? Ou nem todos os corpos podem ser afetados pelo cheiro e pelo som, e

os corpos afetados são os indefinidos e os que não permanecem, como o ar (pois o ar exala cheiro, como se tivesse sido, de alguma maneira, afetado)? O que é, então, o cheirar, além de consistir em algum tipo de afecção? Ou cheirar é também perceber, enquanto o ar, depois de ser afetado, se torna imediatamente sensível?

LIVRO III

1. Sensibilidade

A existência de um sexto sentido; sentido comum

Que não existe outro sentido além dos cinco (refiro-me à visão, à audição, ao olfato, ao paladar e ao tato), disso nos persuadirá o que se segue. Se possuímos sensação, nas presentes circunstâncias, de tudo aquilo de que o tato é o sentido³⁶³ (todas as afecções do tangível enquanto tangível são sensíveis, para nós, pelo tato), será necessário supor que, se de fato alguma sensação nos escapa, nos escapa então também algum órgão sensorial. Ora, tudo o que percebemos quando tocamos é sensível pelo tato, sentido que realmente possuímos. Mais, tudo quanto percebemos por meio de um intermediário, e não quando tocamos, é sensível por meio de corpos simples³⁶⁴ — Refiro-me ao ar e à água. E, no que respeita ao último caso, acontece o seguinte: se <qualidades> diferentes umas das outras em gênero são sensíveis por um único meio, o ente que possui o órgão sensorial desse tipo³⁶⁵ tem de ser necessariamente capaz de perceber ambas <as qualidades> — por exemplo, se o órgão sensorial é constituído de ar, sendo que o ar é o meio para o som e para a cor. Já se são vários os meios pelos quais se percebe o mesmo sensível (por exemplo, a cor, que tem por meios o ar e a água, pois ambos são transparentes), o ente dotado de um órgão sensorial constituído apenas por um deles³⁶⁶ perceberá o sensível.

A pupila é, com efeito, composta de água; o ouvido, de ar; o

olfato, de um ou de outro. Quanto ao fogo, ou não entra na constituição de nenhum órgão sensorial, ou é comum a todos (pois nada é perceptível sem calor). A terra, por seu turno, ou não entra na constituição de nenhum, ou é sobretudo no tato³⁶⁷ que ela está misturada de uma maneira particular. Daqui decorre que não existe órgão sensorial além daqueles que são compostos de água e de ar. Agora, alguns animais possuem estes órgãos sensoriais³⁶⁸: todas as sensações³⁶⁹ são experimentadas pelos animais que não são imperfeitos³⁷⁰ nem mutilados (até a toupeira, de fato, parece possuir olhos por baixo da pele). Se não existe, desta forma, algum outro corpo³⁷¹ daqui³⁷², nem qualquer propriedade que não pertença a nenhum dos corpos³⁷³, então não estará a escapar-nos nenhum outro sentido.

Tampouco é possível que exista algum órgão sensorial próprio das sensíveis comuns, isto é, os que percebemos acidentalmente mediante cada sentido, como o movimento, o repouso³⁷⁴, a figura³⁷⁵, a grandeza, o número, a unidade³⁷⁶. Percebemos todos estes, com efeito, pelo movimento. Por exemplo, percebemos a grandeza pelo movimento e, conseqüentemente, a figura, pois esta é certa grandeza. Percebemos pelo movimento também aquilo que está em repouso, por não se mover. Já o número, percebemos por movimento quer pela negação do contínuo, quer pelas sensíveis próprias, pois cada sensação percebe uma única coisa³⁷⁷.

Assim, é impossível que exista, evidentemente, um sentido próprio de cada um daqueles³⁷⁸, como, por exemplo, do movimento. Seria, pois, como nas presentes circunstâncias percebemos o doce pela vista. E isto acontece porque temos a sensação de ambos³⁷⁹, pelo que, quando sucedem juntos, reconhecemo-los simultaneamente. Se não, não perceberíamos <as sensíveis comuns> de qualquer outra forma a não ser por acidente: por exemplo, percebemos, no que se refere ao filho de Cléon, não que ele é o filho de Cléon, mas que é branco. Acontece, com efeito, ao branco³⁸⁰ ser filho de Cléon. Já das sensíveis comuns possuímos sensação comum, e não por acidente. Não existe, porém, um sentido próprio deles, ou não perceberíamos estes objetos senão do modo que foi dito [que vemos o filho de Cléon]. E por

acidente, de fato, que os sentidos percebem as sensíveis próprios uns dos outros. Não <atuam>, pois, enquanto os sentidos <particulares> que são, mas enquanto um único sentido³⁸¹, quando se dá, em simultâneo, sensação em relação ao mesmo objeto. Por exemplo, a sensação de que a bÍlis é amarga e amarela: não respeita, pois, a um outro sentido dizer que ambos³⁸² são uma única coisa³⁸³. E é por isso que se erra e, se uma coisa for amarela, vamos pensar que é bÍlis.

Poder-se-ia perguntar para que é que possuímos diversos sentidos, e não apenas um. Será para nos escaparem menos as sensíveis comuns, como o movimento, a grandeza e o número, que acompanham <as sensíveis próprias>?³⁸⁴ Se houvesse, pois, apenas a vista³⁸⁵, e ela percepcionasse o branco³⁸⁶, <as sensíveis comuns> escapar-nos-iam mais facilmente e, por exemplo, pôr a cor e a grandeza se acompanharem, em simultâneo, uma à outra, todos <as sensíveis> nos pareceriam ser o mesmo³⁸⁷. Mas como, nas presentes circunstâncias, as sensíveis comuns existem também noutro sensível³⁸⁸, isso torna claro que cada um deles é algo diferente³⁸⁹.

2. Sensibilidade

O sentido comum

Uma vez que percebemos que vemos e que ouvimos, é necessário que percebemos que vemos ou com a vista, ou com algum outro sentido. O mesmo sentido, assim, perceberia a vista e o seu objeto³⁹⁰, isto é, a cor, de tal forma que ou haverá dois sentidos que percebem o mesmo³⁹¹, ou um sentido se perceberá a si mesmo. Mais, se o sentido que percebe a vista for diferente, ou <formarão uma série> até ao infinito³⁹², ou haverá algum sentido <nessa série> que se perceba a si mesmo, de modo que é preferível assumir isso em relação ao primeiro da série³⁹³. Levanta-se aqui uma dificuldade: se perceber com a vista é ver, e se se vê uma cor ou um objeto que possui cor, então se aquilo que vê pode ser visto, é porque

aquilo que vê também terá, primitivamente, cor.

E evidente, portanto, que o perceber por meio da vista não é uma única coisa³⁹⁴. É que até quando não vemos discriminamos com a vista quer a escuridão, quer a luz, embora não do mesmo modo³⁹⁵. Além disso, aquilo que vê também é, num certo sentido, colorido, pois cada órgão sensorial é capaz de receber³⁹⁶ o sensível sem a matéria. Por isso, ainda que as sensíveis se tenham afastado, as sensações e as imaginações permanecem nos órgãos sensoriais.

A atividade do sensível e do sentido é também uma e a mesma, embora o ser não seja, para elas, o mesmo. Refiro-me, por exemplo, ao som em atividade e à audição em atividade.

É possível não ouvir, possuindo embora audição, e é possível que aquilo que possui som não soe sempre. Quando se ativa aquilo que é capaz de ouvir e soa aquilo que é capaz de soar, então gera-se, em simultâneo, a audição em atividade e o som em atividade. Destes, poder-se-ia dizer que são um o ato de ouvir³⁹⁷, o outro, o ato de soar³⁹⁸. Se, com efeito, o movimento, a ação [e a afeção] existem no ente sobre o qual se agiu, é necessário que o som e a audição em atividade existam na audição³⁹⁹ em potência, pois a atividade do ente que age e do que move acontece naquele que é afetado; por isso, não é necessário que aquilo que move seja movido. Ora, a atividade daquilo que é capaz de soar é o som ou o ato de soar, daquilo que é capaz de ouvir é a audição ou o ato de ouvir⁴⁰⁰. A audição e o som existem, assim, em duas acepções. O mesmo raciocínio aplica-se aos outros sentidos e aos outros sensíveis. Tal como a ação e a paixão sucedem, também, no ente que é afetado, e não no que age, assim a atividade do sensível e a da faculdade perceptiva se dão na faculdade perceptiva. Mas em alguns casos há designações <para ambos os atos⁴⁰¹>, como o soar e a audição, enquanto noutros casos um ou outro não têm nome. Chama-se «visão» ao ato da vista; o da cor, por sua vez, não possui nome. A gustação⁴⁰² são, pois, a atividade do paladar. Já a atividade do sabor não possui nome.

Visto que a atividade do sensível e da faculdade perceptiva são uma mesma, embora o seu ser seja diferente, é necessário que a audição, percebida desta maneira⁴⁰³, e o som, e ainda o sabor e o

gosto (e os outros similarmente) pereçam e permaneçam em simultâneo; já quanto aos mesmos, mas percebidos como potência, tal não é necessário. Os primeiros fisiólogos, todavia, não diziam bem isto. Julgavam, pois, que não existiam branco nem negro sem a vista, e que não existia o sabor sem o paladar; umas coisas diziam corretamente, outras não. Ora, a «percepção sensorial» e o «sensível» dizem-se de duas maneiras: de umas coisas, em potência; de outras, em atividade. No caso das últimas, com efeito, acontece o que disseram; no caso das primeiras, já não. Eles pronunciavam-se, de fato, de forma unívoca a respeito de coisas que não podem ser ditas de forma unívoca⁴⁰⁴.

Se a voz é, com efeito, certa síntese harmoniosa⁴⁰⁵, e a voz e a audição são, de certo modo, uma única coisa [embora, de outro modo, não sejam uma e a mesma coisa]; mais, se a síntese harmoniosa é uma certa proporção⁴⁰⁶, então é necessário que a audição seja alguma proporção⁴⁰⁷. E também é por isso que o excesso — cada um deles: quer o grave, quer o agudo — destrói a audição. Nos sabores, de maneira semelhante, <o excesso destrói> o paladar. Já nas cores, <destrói> a visão o que é excessivamente luminoso ou escuro. No olfato, <fazem-no> o cheiro forte, seja doce ou amargo. Isto acontece, com efeito, porque o sentido é uma certa proporção. Por isso <as qualidades sensíveis>⁴⁰⁸ são apazíveis, quando, puras e sem mistura, são levadas à proporção. Por exemplo, o agudo, o doce ou o salgado são apazíveis nesse caso. De forma geral, o que é misturado é uma síntese harmoniosa de preferência ao grave ou ao agudo. [Já para o tato <é apazível> aquilo que é capaz de aquecer ou aquilo que é capaz de refrescar.] O sentido é, assim, a proporção e <as sensíveis> que se dão em excesso causam dor ou destroem.

Cada sentido, com efeito, respeita ao sensível correspondente, existe no órgão sensorial enquanto órgão sensorial e discrimina as diferenças do sensível correspondente. Por exemplo, a visão discrimina o branco e o preto, e o paladar o doce e o amargo. O mesmo se passa, assim, nos outros casos. E uma vez que, além do branco e do doce, discriminamos igualmente cada uma das sensíveis entre si, é mediante alguma coisa que percebemos o fato de serem diferentes⁴⁰⁹. É forçoso, então, que seja mediante um

sentido, já que se trata de sensíveis. Fica claro, deste modo, que a carne não é o órgão sensorial último; ou então a faculdade que discrimina discriminaria, necessariamente, ao tocar <o sensível>. Além disso não é possível, com efeito, discriminar que o doce é diferente do branco mediante órgãos sensoriais separados. E preciso, pois, que seja mediante um único, para o qual ambas as qualidades sejam evidentes. Se o percepcionássemos, de fato, desta maneira⁴¹⁰, se eu percepcionasse um objeto e tu outro, seria evidente para nós que são diferentes um do outro. Mas é preciso que algo único diga que estas coisas são diferentes, pois, de fato, o doce é diferente do branco. Aquilo que o diz é, na verdade, uma única faculdade; de forma que, assim como o diz, o entende e percepciona.

Ficou claro, assim, que não é possível que se discrimine coisas separadas mediante órgãos sensoriais separados. Que também não podem ser discriminadas em tempos separados, decorre do que se segue. Como a mesma <faculdade> diz que são diferentes o bom e o mau, assim também, quando diz que uma dessas coisas é diferente, diz igualmente que a outra coisa também é diferente. Aqui, o «quando»⁴¹¹ não é por acidente. Refiro-me ao seguinte: digo agora que são coisas diferentes; não digo, porém, que são coisas diferentes agora. Pelo contrário, <tal faculdade pronuncia-se da seguinte maneira: ela diz agora e diz que são coisas diferentes agora. Ou seja, <tal faculdade> diz ambas as coisas em simultâneo. De forma que <essa faculdade é algo inseparável e dá-se num tempo inseparável. Um mesmo objeto, porém, não pode ser movido mediante movimentos contrários em simultâneo enquanto indivisível e num tempo indivisível. Assim, se é doce, move de certa maneira o sentido ou o pensamento; quanto ao objeto amargo, fá-lo-á de maneira contrária; já o branco fá-lo-á de uma maneira diferente. Ora, aquilo que discrimina será, simultaneamente, indivisível e inseparável em número, mas separado em ser? Admitamos que, de algum modo, sendo num sentido divisível, percepciona as coisas divisíveis, mas noutro sentido as percepciona enquanto indivisível. E, assim, divisível em ser, mas indivisível em lugar e em número. Mas não será isto impossível? Uma mesma coisa⁴¹² indivisível, é os seus contrários em potência, mas não em ser. Já é divisível, porém,

ao passar à atividade. Mais, não é possível que seja simultaneamente branco e preto; por consequência, não pode receber as formas⁴¹³ destes se a sensação e o pensamento são daquele tipo⁴¹⁴. Acontece, antes, o mesmo que aquilo a que alguns chamam «ponto». Em virtude de ele ser um e também ser dois, é, deste modo, indivisível e divisível. Assim, enquanto indivisível, o que discrimina é uma única <a faculdade, e discrimina <as duas coisas> em simultâneo; enquanto divisível, usa duas vezes o mesmo ponto⁴¹⁵ e em simultâneo. Mais, enquanto o limite é usado duas vezes, discrimina duas coisas, [separadas,] e em certo sentido separadamente. Já enquanto usa o limite como um, discrimina uma única coisa e instantaneamente.

A respeito do princípio pelo qual dizemos que o animal é dotado de sensibilidade, baste o que determinamos.

3. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento **Imaginação: como se relaciona com a sensação**

A alma é definida especialmente por duas diferenças, isto é, pelo movimento espacial e por entender e pensar⁴¹⁶. O perceber assemelha-se, com efeito, ao entender e ao pensar.

E que, de fato, quer um, quer o outro são como perceber alguma coisa. Em ambos os casos, com efeito, a alma discrimina e conhece um ente. Os antigos diziam, igualmente, que pensar e perceber são o mesmo. Por exemplo, Empédocles disse que «a sagesa é aumentada pelos homens usando o que está presente»⁴¹⁷ e, noutros locais, «daí lhes vem estarem sempre a mudar aquilo que pensam⁴¹⁸». O mesmo quer dizer a expressão de Homero: «pois de tal natureza é o entendimento⁴¹⁹». Todos eles supuseram, assim, que o entendimento é corpóreo, tal como o perceber, e que o semelhante se percebe e pensa⁴²⁰, pelo semelhante, como explicamos nas exposições do início deste estudo⁴²¹. Deveriam, no entanto, ter-se pronunciado também a respeito de nos enganarmos, o que é particularmente característico dos animais e onde a alma se demora mais tempo. Por isso, é necessário, como alguns dizem⁴²², ou que tudo aquilo que aparece seja verdadeiro, ou que o engano, seja a ação de tocar o contrário, uma vez que isso é o inverso de

conhecer o semelhante pelo semelhante. É opinião comum, no entanto, que o engano e a ciência dos contrários são o mesmo.

Ora, é evidente que perceber e pensar⁴²³ não são o mesmo: de um participam todos os animais, enquanto do outro participam poucos. <Perceber> também não é o mesmo que entender, em que ocorre o entender corretamente e o entender incorretamente; o entender corretamente, então, é a sensatez, a ciência e a opinião verdadeira, quando o entender incorretamente é o contrário daquelas. É que a percepção das sensíveis próprias é sempre verdadeira; mais, ela pertence a todos os animais. Discorrer, pelo contrário, é possível <fazê-lo> falsamente, e não pertence a nenhum animal no qual não exista também raciocínio⁴²⁴. A imaginação, por seu turno, é algo diferente da percepção e do pensamento discursivo. Ela não sucede, de fato, sem a percepção sensorial, e sem ela não existe suposição. Que a imaginação não é, contudo, a mesma coisa que [o pensamento], nem que a suposição, isso é evidente. É que essa afecção⁴²⁵ depende de nós, de quando temos vontade (é possível, pois, supor algo diante dos olhos, como os que arrumam <as ideias> em mnemônicas, criando imagens⁴²⁶). Formar opiniões, por sua vez, não depende apenas de nós, pois <as opiniões> são necessariamente ou falsas ou verdadeiras. Além disso, quando formamos a opinião de que algo é ou temível ou horrendo, somos diretamente afetados. O mesmo acontece no caso de algo encorajador. Já quando se trata da imaginação, comportamo-nos como se observássemos, num quadro, as coisas temíveis ou encorajadoras. Da própria suposição também existem vários tipos: a ciência, a opinião, a sensatez e os contrários destas. Acerca da diferença entre estas terá de haver outra exposição⁴²⁷.

A respeito do entender, uma vez que é diferente do perceber, e que dele parecem fazer parte quer a imaginação, quer a suposição, depois de termos explicado detalhadamente o que respeita à imaginação, temos de nos pronunciar sobre a última⁴²⁸.

Se a imaginação é, com efeito, aquilo segundo o qual dizemos que se forma em nós uma imagem —isto, se não usarmos a palavra metaforicamente —, é ela uma certa potência ou disposição⁴²⁹ de acordo com a qual discriminamos, dizemos a verdade ou mentimos?

Desse tipo são a percepção sensorial, a opinião, a ciência e o entendimento. Que a imaginação não é a percepção sensorial, fica claro a partir do que se segue. A percepção sensorial é, com efeito, ou uma potência ou uma atividade⁴³⁰, como a visão e o aceto de ver, quando uma imagem pode aparecer-nos sem que suceda qualquer um daqueles. E o caso das coisas que nos aparecem nos sonhos. Além disso, a percepção sensorial está sempre presente, e a imaginação não. Já se fossem o mesmo em atividade, a todos os animais selvagens poderia pertencer a imaginação. Não parece, no entanto, que ela exista, por exemplo, na formiga ou na abelha, ou mesmo na larva. Mais, as sensações são sempre verdadeiras, enquanto as imagens são maioritariamente falsas. Portanto, não é quando passamos à atividade com precisão, relativamente ao sensível, que dizemos que isto nos parece um homem; antes o dizemos, preferencialmente, quando não percebemos com exatidão se é verdadeiro ou falso. Mais, como dizíamos antes: até quando temos os olhos fechados aparecem imagens visuais. Mas a imaginação não será nenhuma das faculdades que são sempre verdadeiras, como a ciência ou o entendimento. É que a imaginação também pode ser falsa. Resta, portanto, perceber se a imaginação é a opinião, pois a opinião é quer verdadeira, quer falsa. Ora, a convicção⁴³¹ vincula-se à opinião: não é possível, pois, sustentarmos uma opinião se não parece que nos convença. Dos animais selvagens, porém, a nenhum pertence a convicção, enquanto a imaginação pertence a muitos. [Além disso, a convicção acompanha toda a opinião, implica ter sido persuadido, e a persuasão implica a palavra. Dos animais selvagens, porém, a alguns pertence a imaginação, mas não a palavra.] E evidente, portanto, que a imaginação não poderá ser uma opinião acompanhada de sensação, nem uma opinião gerada por meio da sensação; e também não é uma combinação⁴³² da opinião e da sensação, por aqueles motivos, e também porque o objeto da opinião não é outro que o objeto da percepção sensorial⁴³³. Quero dizer, pois, que a imaginação será a combinação da opinião do branco e da sensação do branco; não será, então, a combinação da opinião do bom e da sensação do branco. Imaginar será, com efeito, formar opiniões a respeito do que se percebe, e não por acidente. Ora, aparecem-

nos coisas falsas, a respeito das quais temos, simultaneamente, uma suposição verdadeira. Por exemplo, o sol aparece-nos como se tivesse um pé de diâmetro⁴³⁴; e, no entanto, estamos convencidos de que é maior do que a terra habitada. Acontece, então, uma de duas coisas: ou foi rejeitada a opinião verdadeira que tínhamos dele — e isto mantendo-se o fato, e sem nos esquecermos e sem mudarmos de opinião —; ou, se de fato a temos⁴³⁵, ela tem de ser, necessariamente, verdadeira e falsa. Mas <a opinião verdadeira> só pode tornar-se falsa se nos passar despercebido que o fato se alterou. A imaginação, assim, não é nenhuma destas coisas, nem deriva delas.

Mas visto ser possível que, ao mover-se uma coisa, outra se mova por ação dela, e a imaginação parece ser certo movimento e não ocorrer sem a percepção sensorial — a imaginação parece antes dar-se nos seres dotados de sensibilidade e ter por objeto os objetos da percepção sensorial; mais, visto ser possível que o movimento se dê por ação da percepção em atividade, e este movimento é necessariamente semelhante à percepção, tal movimento não poderá suceder sem a percepção sensorial e pertence apenas aos seres dotados de sensibilidade: o ser que o⁴³⁶ possui pode fazer e sofrer muitas <ações>⁴³⁷ por causa dele, e <esse movimento⁴³⁸> pode ser quer verdadeiro, quer falso. Ora, isto acontece pelo seguinte: <em primeiro lugar>, a percepção das sensíveis próprias é verdadeira, ou está sujeita a um erro mínimo. Em segundo lugar <vem a percepção de> que as coisas que acompanham; as sensíveis próprias os acompanham⁴³⁹; e aqui é já possível errar. Não se erra, de fato, a respeito de ser branco, mas já se erra quanto ao fato de o branco ser esta ou outra coisa. Em terceiro lugar está o perceber das sensíveis comuns, isto é, os que acompanham as sensíveis por acidente e aos quais as sensíveis próprias pertencem. Refiro-me, por exemplo, ao movimento e à grandeza, [os quais acontecem às sensíveis próprias]. É especialmente acerca destes que é já possível enganarmo-nos na percepção. Então, o movimento que se gera pela ação da percepção sensorial em atividade será diferente consoante provenha de um destes três tipos de percepção: o primeiro movimento é verdadeiro quando a sensação está presente; os

outros podem ser falsos, na presença ou na ausência de sensação, e principalmente quando o sensível está distante. Assim, se nenhuma outra faculdade possui as características referidas a não ser a imaginação, e ela é o que foi dito, a imaginação será um movimento gerado pela ação da percepção sensorial em atividade. Ora, uma vez que a visão é o sentido por excelência⁴⁴⁰, a palavra «imaginação» (cjavxaoía) deriva da palavra «luz» ((J)áoç), porque sem luz não é possível ver. E por <as imagens> permanecerem e serem semelhantes as sensações, os animais fazem muitas coisas graças a elas. Acontece isto a uns —por exemplo, aos animais selvagens — por não terem entendimento; a outros, porque se lhes tolda, por vezes, o entendimento, por estarem doentes ou durante o sono. Este é o caso, por exemplo, dos homens.

A respeito da imaginação — o que é e porquê — baste o que foi dito.

4. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento **Entendimento e entender**

Acerca da parte da alma pela qual ela conhece⁴⁴¹ e pensa⁴⁴², se tal parte é separável, ou se, não sendo separável no que se refere à grandeza, o é no que se refere à definição⁴⁴³, cumpre investigar que diferença possui e como se gera o entender. Se o entender é como o perceber, então é sofrer alguma afecção por ação do objeto entendível, ou outra coisa deste tipo. É preciso, portanto, que <esta parte da alma> seja impassível, embora capaz de receber a forma⁴⁴⁴, e que seja, em potência, como a forma, mas não ela mesma. O entendimento deve relacionar-se com os objetos entendíveis do mesmo modo que a faculdade perceptiva se relaciona com as sensíveis. Ora o entendimento, uma vez que entende todas as coisas, tem de existir, necessariamente, sem mistura, como disse Anaxágoras⁴⁴⁵ para comandar, isto é, para conhecer, pois ao exhibir a sua própria forma <o entendimento> constitui obstáculo a forma alheia e nela interfere⁴⁴⁶. <O entendimento> não pode ser, conseqüentemente, de nenhuma natureza a não ser desta, que é ser capaz⁴⁴⁷. O chamado «entendimento» da alma (chamo «entendimento» àquilo com que a

alma discorre e faz suposições) não é, em atividade, nenhum dos seres antes de entender. Não é razoável, por isso, que o entendimento esteja misturado com o corpo, pois tornar-se-ia de uma certa qualidade, frio ou quente, ou possuiria algum órgão, como a faculdade perceptiva possui. Nas presentes circunstâncias, no entanto, ele não <tem qualquer órgão>. Ora, corretamente se pronunciam os que dizem que a alma é o lugar das formas⁴⁴⁸, excetuando o fato de não ser toda a alma, mas apenas a que entende, e de não serem as formas em ato, mas sim em potência. Que não são iguais a impassibilidade da faculdade perceptiva e a da faculdade que entende, é manifesto no caso dos órgãos sensoriais e do sentido. Este não é capaz de perceber, efetivamente, depois de <ter sido afetado⁴⁴⁹ por> um sensível excessivamente forte. Por exemplo, não percebemos o som depois de sons fortíssimos e, depois de cores e cheiros intensos, não vemos, nem cheiramos. Já o entendimento, depois de ter entendido algo de grau superlativo, não entende pior os inferiores; pelo contrário, entende-os melhor. É que, enquanto a faculdade perceptiva não existe sem o corpo, o entendimento é separável. Quando este se torna cada um dos seus objetos, como se diz do sábio em atividade (isto acontece quando ele é capaz de passar à atividade por si mesmo⁴⁵⁰), existe ainda, de algum modo, em potência, embora não da mesma maneira que antes de ter aprendido ou descoberto; então, ele é capaz de se entender a si mesmo.

Uma vez que a grandeza é diferente do que é o ser para lo uma grandeza e a água diferente do que é o ser⁴⁵¹ para a água (assim acontece, também, em muitos outros casos, embora não em todos; em alguns casos, uma e outra são a mesma coisa), discriminamos o ser para a carne e a carne ou com outra, ou com a mesma faculdade, mas de maneiras diferentes. A carne não existe, de fato, sem a matéria, mas é, como o adunco, certa forma em certa matéria⁴⁵². Pela faculdade perceptiva discriminamos o quente, o frio e as coisas que, em certa proporção, constituem a carne. E já com uma outra faculdade, separada ou que se relaciona com aquela como uma linha curva se relaciona consigo mesma quando é esticada, que discriminamos o que é, para a carne, ser. No caso dos entes abstratos, novamente, o que é direito corresponde ao adunco,

pois este existe com o que é contínuo. O que era para ser⁴⁵³ — Se são diferentes o ser para a reta e a reta — é outra coisa. Admitamos, pois, que é uma dualidade⁴⁵⁴; discrimina-se, assim, com uma outra faculdade, ou com a mesma, mas disposta de maneira diferente⁴⁵⁵. De uma forma geral, portanto, tal como os objetos são separáveis da matéria, assim também acontece no caso dos objetos que respeitam ao entendimento.

Poder-se-ia perguntar o seguinte: se o entendimento é simples e impassível e nada possui em comum com nada, como disse Anaxágoras, como entenderá, se entender é sofrer alguma afecção, pois em virtude de existir em duas coisas algo comum, uma parece agir, a outra ser afetada? Mais, o entendimento será, ele mesmo, entendível? Pertencerá o entendimento aos outros seres, se ele é entendível por si, e não mediante outra coisa, sendo o entendível algo uno em espécie? Estará misturado com alguma coisa que o torna entendível como as outras coisas entendíveis?

Quanto ao fato de ser afetado se dar em virtude de alguma coisa comum, determinamos anteriormente que o entendimento é, de algum modo, em potência os objetos entendíveis, mas não é nenhum deles em ato antes de entender: é, em potência⁴⁵⁶, como uma tabuinha em que ainda não existe nada escrito em ato. E o que acontece no caso do entendimento. E o próprio, por seu turno, é entendível como os objetos entendíveis. No caso das coisas imateriais, o que entende e o que é entendido são o mesmo, pois a ciência teórica e o objeto cientificamente cognoscível⁴⁵⁷ são o mesmo. Já o motivo pelo qual não entendemos sempre, ainda é preciso examiná-lo pelo contrário, nas coisas que possuem matéria, existe em potência cada um dos objetos entendíveis; a tais coisas não pertencerá, portanto, o entendimento (pois é sem a matéria que o entendimento é uma potência daquele tipo de objetos⁴⁵⁸) mas ao entendimento pertencerá ser entendível.

5. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento

Entendimentos ativo e passivo

Uma vez que⁴⁵⁹ na natureza no seu todo, algo existe que é matéria para cada gênero (ou seja, aquilo que é, em potência, todas

aquelas coisas⁴⁶⁰), e uma outra coisa, que é a causa⁴⁶¹ e o que age⁴⁶², por fazer todas as coisas (como, por exemplo, a técnica em relação à sua matéria), na alma têm de existir também, necessariamente, tais diferenças. Existe, pois, um entendimento capaz de⁴⁶³ se tornar todas as coisas, e outro existe capaz de fazer todas as coisas⁴⁶⁴, como certo estado⁴⁶⁵ semelhante à luz. É que a luz faz, de algum modo, das cores existentes em potência, cores em atividade. E este é o entendimento separável, impassível e sem mistura, sendo em essência⁴⁶⁶ uma atividade. E que aquele que age⁴⁶⁷ é sempre mais estimável do que aquele que é afetado, como <é sempre mais estimável> o princípio do que a matéria. [...] ⁴⁶⁸ E apenas depois de separado que o entendimento é aquilo que é, e apenas isso é imortal e eterno. Não recordamos, porém, porque este é impassível, enquanto o entendimento passivo⁴⁶⁹ são perecíveis; e, sem este⁴⁷⁰, nada há que entenda.

6. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento A apreensão dos indivisíveis

O pensamento sobre os indivisíveis diz respeito as coisas acerca das quais não existe o falso. Naquelas a respeito das quais existem quer o falso, quer o verdadeiro, existe já uma espécie de composição de pensamentos como se fossem uma única coisa. Como disse Empédocles: «muitas cabeças lhe cresceram sem pescoço⁴⁷¹» depois foram unidas pela amizade. De tal modo se compõem também estes <pensamentos>, que existiam separados. São disso exemplo o incomensurável e a diagonal⁴⁷². Já no caso de serem coisas passadas ou futuras, o entendimento e a composição incluem o tempo⁴⁷³. O falso existe sempre, então, numa composição, pois até ao dizermos que uma coisa branca não é branca juntamos o «branco» e o «não branco». Podemos chamar, também, «divisão» a todos estes casos. Mas, com efeito, é falso ou verdadeiro não apenas que Cléon é branco, mas também que o era ou o será. Aquilo que o torna imo é, em cada um <dos casos>, o entendimento.

Uma vez que «indivisível» é dito em duas acepções, em potência e em atividade, nada impede de entender o indivisível

quando se entende a extensão⁴⁷⁴ (pois ela é indivisível em atividade), e num tempo indivisível — já que o tempo é, do mesmo modo que a extensão, divisível e indivisível. Não é possível dizer, de tato, que parte <da extensão> se estava a entender em cada metade <do tempo>. E que <as metades> não existem senão em potência, se não se tiver feito a divisão. Entendendo, no entanto, cada uma das metades separadamente, divide-se também, em simultâneo, o tempo; então, é como se <as metades do tempo> fossem extensões. Já se entendermos <a extensão> como constituída de ambas as partes, também a entenderemos no tempo correspondente a ambas as partes. [Já o que é indivisível, não em quantidade, mas em forma⁴⁷⁵ entende-se num tempo indivisível e por algum <ato⁴⁷⁶> indivisível da alma.] São, no entanto, divisíveis por acidente <O ato que> entende e o tempo em que se entende; mas isto não em virtude de <os contínuos espacial e temporal⁴⁷⁷ serem divisíveis, mas em virtude de eles serem indivisíveis. Neles existe, pois, algo indivisível, embora, sem dúvida, não separado, que torna unos o tempo e a extensão. E isso existe, igualmente, em tudo o que é contínuo em tempo e em extensão. Já o que é indivisível, não em quantidade⁴⁷⁸ mas em espécie⁴⁷⁹, entendemo-lo num tempo indivisível e mediante uma parte indivisível da alma.

O ponto, tal como toda a divisão e o que é indivisível desta maneira, mostram-se nos da mesma maneira que a privação⁴⁸⁰. O raciocínio aplica-se, do mesmo modo, aos outros casos. Por exemplo, aplica-se ao modo como conhecemos o mau ou o negro, pois conhecemo-los, de algum modo, pelo seu contrário. O que conhece tem de ser em potência <ambos os contrários> e <um deles> tem de existir em si. Assim, se a alguma *das causas* falta o contrário, ela conhece-se a si mesma, é uma atividade e separável.

Ora a afirmação⁴⁸¹ diz algo sobre alguma coisa⁴⁸² como a negação, e toda ela é verdadeira ou falsa. Nem todo o entendimento, porém, o é: o entendimento do que uma coisa é, de acordo com o que é ser, esse é verdadeiro, mas não diz algo sobre alguma coisa⁴⁸³; e, do mesmo modo que o ver sensível *próprio*⁴⁸⁴ é verdadeiro (já se a coisa branca é ou não um homem, isso não é sempre verdadeiro), assim acontece a todas as coisas sem matéria.

7. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento A faculdade que entende

I A ciência⁴⁸⁵ em atividade é a mesma coisa que o seu objeto⁴⁸⁶; já a ciência em potência é temporalmente anterior no indivíduo⁴⁸⁷ embora em absoluto⁴⁸⁸ nem temporalmente seja anterior: é, pois, a partir de algo que existe em ato que tudo se gera. O sensível é, manifestamente, o que faz passar a faculdade perceptiva da existência em potência para a atividade; esta, no entanto, não é afetada, nem é alterada. Tal consiste, por isso, numa outra espécie de movimento⁴⁸⁹, pois o movimento é a atividade do que não alcançou o seu fim, enquanto a atividade em absoluto⁴⁹⁰, a do que alcançou o seu fim, é diferente⁴⁹¹.

Percepcionar é, com efeito, semelhante ao simples dizer e entender. Já quando uma coisa é aprazível ou dolorosa, por assim dizer, <a faculdade perceptiva>, como se deste modo a afirmasse ou negasse, persegue-a ou evita-a. Além disso, sentir prazer e sentir dor é o ativar do meio perceptivo⁴⁹² em relação ao que é bom ou ao que é mau, enquanto tais. Assim, a fuga e o desejo em atividade são a mesma coisa, e a faculdade que deseja e a faculdade que evita não são diferentes, nem entre si, nem da faculdade perceptiva; o seu ser⁴⁹³ no entanto, é distinto. Para a alma discursiva, as imagens servem⁴⁹⁴ como as sensações E, quando ela afirma ou nega que uma coisa <imaginada> é boa ou má, evita-a ou persegue-a. Por isso é que a alma nunca entende sem uma imagem.

Como o ar torna a pupila⁴⁹⁵ de uma determinada qualidade, e esta, por sua vez, age sobre uma outra coisa, o mesmo acontece, pois, no caso do ouvido, sendo, porém o órgão último um único⁴⁹⁶ e um único o meio, embora o ser, para ele seja múltiplo. [...] Mediante o quê⁴⁹⁷ é que <a alma> discrimina em que é que diferem o doce e o quente, isso já foi dito anteriormente⁴⁹⁸ e devemos dizê-lo também agora⁴⁹⁹. Isso é, pois, uma única coisa⁵⁰⁰ no sentido em que o limite o é e estas duas qualidades, constituindo uma única coisa por analogia e em número, relacionam-se entre si como aquelas <qualidades>⁵⁰¹ se relacionam entre elas. Pois em que é que difere perguntar como é que se discrimina as coisas não homogêneas de

perguntar como é que se discrimina coisas contrárias, como o branco e o preto? Ora, como A, o branco, é para B, o preto, seja C para D. [Por consequência, também assim é se comutarmos os termos⁵⁰²] Então, se C e A pertencerem a uma mesma coisa⁵⁰³, assim serão, como também D e B, uma e a mesma coisa. O seu ser, no entanto, não será o mesmo⁵⁰⁴. E assim acontece, também, no caso daqueles⁵⁰⁵.

O raciocínio seria o mesmo se A fosse o doce e B fosse o branco. Quanto à faculdade que entende, ela entende as formas⁵⁰⁶ nas imagens⁵⁰⁷. E como são definidos pela faculdade, nas sensíveis⁵⁰⁸, aquilo que devemos evitar e aquilo que devemos perseguir, também na ausência de sensação, quando se volta para as imagens⁵⁰⁹, ela se move. Por exemplo, ao percepcionarmos a tocha como fogo, e ao vermos que se move, reconhecemos, pelo sentido comum⁵¹⁰, que se trata de um inimigo. Já outras vezes é pelas imagens e pensados que estão na alma, como se estivéssemos a vê-los, que raciocinamos e deliberamos a respeito do que há de vir, com base nos fatos presentes. E quando <a faculdade que entendo diz que ali está algo aprazível ou doloroso, partindo disso evita-o ou persegue-o — e far-se-á, de uma maneira geral, uma única coisa. Então, o que existe sem a ação, o verdadeiro e o falso, pertence ao mesmo gênero que o bom e o mau. Eles diferem, no entanto, pelo fato de o verdadeiro e o falso serem absolutos, enquanto o bom e o mau o são para alguém. Ora, as chamadas «abstrações», entende-as como entende o adunco. Enquanto adunco, não o entende separadamente; já se o entende enquanto concavidade em atividade, entende-o sem a carne em que a concavidade se dá.

<Entende-se> deste modo os objetos matemáticos: não sendo separáveis <da matéria>, quando os entende, entende-os, no entanto, como se o fossem. Assim, de uma forma geral, o entendimento em atividade identifica-se com os seus objetos. Se é possível ou não entender alguma coisa de entre as que existem separadas <da matéria>, quando o próprio entendimento não existe separado de uma grandeza, teremos de investigar posteriormente⁵¹¹.

8. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento.

Entendimento, imaginação e sensação

Resumindo agora o que foi dito sobre a alma, afirmemos de novo que ela se identifica, de algum modo, com todos os entes. E que os entes são, com efeito, sensíveis ou entendíveis⁵¹², a ciência identifica-se, de alguma maneira, com as coisas cientificamente cognoscíveis⁵¹³ e a percepção sensorial, por seu turno, identifica-se com as coisas sensíveis⁵¹⁴. E preciso investigar, então, como é que isto assim é.

A ciência e a percepção sensorial dividem-se em conformidade com os seus objetos⁵¹⁵: por um lado, a ciência e a percepção sensorial em potência, em conformidade com os seus objetos em potência; por outro, a ciência e a percepção sensorial em ato, em conformidade com os seus objetos em ato.

A faculdade perceptiva e a faculdade científica⁵¹⁶ da alma são, em potência, os seus objetos, isto é: a última, o cientificamente cognoscível; a primeira, o sensível. É necessário, então, que tais faculdades sejam os próprios objetos ou as formas <dos objetos⁵¹⁷>. Ora, os próprios objetos elas não podem ser, pois não é a pedra que existe na alma, mas sim a sua forma. A alma comporta-se, desta maneira, como a mão: a mão é um instrumento dos instrumentos⁵¹⁸, o entendimento é a forma⁵¹⁹ das formas e o sentido é a forma das sensíveis. Mas como, ao que parece, nenhuma coisa existe separadamente e para além das grandezas sensíveis, é nas formas sensíveis que os objetos entendíveis existem. Estes são os designados «abstrações»⁵²⁰ e todos os estados⁵²¹ e afecções das sensíveis. Mais, por isso, se nada percepcionássemos, nada poderíamos aprender nem compreender. Além disso, quando se considera⁵²², considera-se necessariamente, ao mesmo tempo, alguma imagem. As imagens são, pois, como sensações⁵²³, só que sem matéria. Já a imaginação é algo diferente da afirmação e da negação⁵²⁴, pois o verdadeiro e o falso são uma combinação⁵²⁵ de pensados.

Mas, então, em que é que os primeiros pensados⁵²⁶ diferirão das imagens?⁵²⁷ Talvez nem os outros <pensados>⁵²⁸ sejam imagens, embora não se deem sem imagens.

9. O movimento dos seres animados.

Parte da alma que move

A alma dos animais foi definida por duas faculdades: pela faculdade capaz de discriminar⁵²⁹, que é uma atividade do pensamento discursivo e da sensibilidade, e ainda por imprimir o movimento de deslocação. Assim, acerca da sensibilidade e do entendimento, precisou-se o bastante. Já a respeito do que move, cumpre investigar que coisa pertencente junto a alma é que o faz: se é uma única parte, separável da alma em grandeza ou em definição⁵³⁰, ou a alma no seu todo. Ora, se for alguma parte <da alma>, temos de estudar se é algo específico, distinto das coisas que habitualmente se dizem e do que já referimos, ou se é uma destas⁵³¹. Suscita logo uma dificuldade em que sentido se deve falar de partes da alma e quantas são. Elas parecem existir, de alguma maneira, em número infinito, e não apenas as que alguns mencionam distinguindo a parte que raciocina⁵³², a impulsiva⁵³³, a apetitiva, ou, de acordo com outros, a parte racional e a irracional⁵³⁴. É que, segundo as diferenças pelas quais as dividem, parecem existir ainda outras partes, mais distantes entre si do que estas. São, com efeito, aquelas de que acabamos de falar: a parte nutritiva⁵³⁵, que pertence às plantas e a todos os animais; a parte perceptiva⁵³⁶ que não se pode classificar facilmente como sendo nem irracional, nem racional. Além disso, existe a parte imaginativa⁵³⁷. Esta, diferente das outras em ser, suscita a enorme dificuldade de se saber com qual delas se identifica, ou de qual é diferente. Isto, se se partir do princípio de que existem partes da alma separadas. Acrescente-se a parte desiderativa, que, em definição⁵³⁸ e pela sua capacidade, poderá parecer diferente de todas as outras. Mais, seria absurdo separá-la, dado na parte racional⁵³⁹ se gerar a vontade, na irracional o apetite e o impulso. E se a alma tiver três partes, o desejo figurará em cada uma delas.

Retomando agora o estudo que temos em mãos, o que é que move o animal de lugar? Os movimentos de crescimento e envelhecimento, pertencendo a todos os seres vivos, parecem dever-se a algo que existe em todos, a faculdade reprodutiva⁵⁴⁰ e

nutritiva. No que toca a inspiração e à expiração, ao adormecer e ao acordar, temos de os estudar mais tarde, por suscitarem grande dificuldade. Já a respeito do movimento espacial, cumpre estudar o que é que imprime ao animal o movimento de marcha. Que, de fato, não é a faculdade nutritiva é evidente: este movimento, com efeito, dá-se sempre tendo em vista um fim, ocorrendo quer acompanhado de a imaginação, quer com o desejo. E que nada se move a não ser por desejar ou evitar algo, sem ser pela força. Além disso, as plantas seriam capazes de mover-se e teriam alguma parte orgânica para tal movimento. Também não é, pelos mesmos motivos, a faculdade perceptiva, já que muitos dos animais que possuem sensibilidade permanecem fixos e imóveis⁵⁴¹ durante toda a vida. Ora, a natureza nada produz em vão, nem negligência nenhuma das coisas necessárias (constituem exceção os seres mutilados⁵⁴² ou os imperfeitos⁵⁴³). Ora, os animais a que aludo são perfeitos e não mutilados (indica-o o fato de se reproduzirem, atingirem a maturidade e envelhecerem). Se assim for, aqueles animais teriam, por consequência, as partes orgânicas da marcha. O que move também não é, contudo, a faculdade de raciocinar, isto é, o chamado «entendimento». O entendimento teórico, com efeito, não tem em vista o que se deve fazer⁵⁴⁴. Ele nada diz a respeito do que se deve evitar e desejar, quando o movimento é sempre daquele que evita ou persegue alguma coisa; nem sequer quando <o entendimento> tem em vista algo deste tipo ordena logo evitá-lo ou persegui-lo. Por exemplo, muitas vezes o entendimento discorre algo temível ou aprazível, mas não ordena que se tenha medo; é apenas o coração que se move, ou, se for algo aprazível, uma outra parte. Além disso, até quando o entendimento manda e o pensamento discursivo diz para evitarmos algo ou o perseguirmos, não nos movemos <em conformidade>. Agimos, antes, de acordo com o apetite, como um homem que não se controla⁵⁴⁵. E, de uma forma geral, verificamos que quem domina a medicina não a prática sempre, de forma que o que determina a ação conforme a ciência é outra coisa que não a ciência⁵⁴⁶. Nem é o desejo o determinante deste movimento; é que os homens que não sofrem de imoderação, embora sintam desejos e apetites, não fazem aquilo de que possuem desejo — eles obedecem, antes, ao entendimento.

10. Movimento dos seres animados.

Desejo e entendimento

Aparentam imprimir movimento, de qualquer modo, estas duas coisas, o desejo e o entendimento, desde que se tenha a imaginação por um tipo de pensamento. É que muitos obedecem, à margem da ciência, às imaginações. Mais, nos outros animais não existe pensamento nem raciocínio⁵⁴⁷, mas sim imaginação. Ambos, com efeito — isto é, o entendimento e o desejo — são capazes de mover espacialmente. Mas o entendimento <que o faz> é o prático⁵⁴⁸, o que raciocina em vista de uma coisa. Este difere do teórico⁵⁴⁹ em finalidade. Quanto ao desejo, todo ele existe, também, em vista de alguma coisa; o objeto do desejo é, pois, o princípio⁵⁵⁰ do entendimento prático⁵⁵¹, enquanto o termo final <do raciocínio> é, então, o princípio da ação. De forma que estas duas coisas parecem ser, com boa razão, as que movem: o desejo e o pensamento discursivo prático. Com efeito, o objeto do desejo é que move, e o pensamento discursivo move, porque o seu⁵⁵² princípio é o objeto do desejo. E a imaginação, quando move, não move sem o desejo.

Existe apenas uma coisa, então, que move: a faculdade desiderativa⁵⁵³. E, se duas coisas movessem — o entendimento e o desejo —, mover iam devido a algum aspecto⁵⁵⁴ comum. Agora o entendimento não parece mover sem o desejo, pois a vontade é um desejo, e quando nos movemos de acordo com o raciocínio⁵⁵⁵, movemo-nos também de acordo com uma vontade. O desejo, por seu turno, move também à margem do raciocínio⁵⁵⁶, pois o apetite é um tipo de desejo. O entendimento, com efeito, está sempre correto; já o desejo e a imaginação podem estar corretos ou incorretos. Por isso, é sempre o objeto do desejo que move. Este⁵⁵⁷ por sua vez, é ou o que é bom, ou o que aparenta sê-lo. E que nem tudo é bom, apenas o realizável através da ação⁵⁵⁸; o realizável através da ação, por seu turno, é o que pode também ser de outra maneira⁵⁵⁹.

Que é aquela faculdade da alma, a que chamamos «desejo», que move, isso é evidente. No que respeita aos que dividem a alma em partes, se dividem e separam segundo as capacidades, haverá

muitas partes: a nutritiva, a perceptiva, a que entende, a deliberativa⁵⁶⁰ e ainda a desiderativa. Estas <partes> diferem mais umas das outras do que as partes apetitiva e impulsiva⁵⁶¹ diferem entre si. Ora, uma vez que se dão desejos contrários uns aos outros e isto acontece quando o raciocínio e os apetites são contrários, sucedendo nos seres que possuem a percepção do tempo (o entendimento, de fato, ordena-nos que resistamos, por causa do que se seguirá, quando o apetite ordena que o persigamos, por causa do imediato: o prazer imediato afigurasse-nos absolutamente aprazível e absolutamente bom, por não vermos o que se seguirá) o que move será um em espécie, a faculdade desiderativa enquanto desiderativa, embora o primeiro de todos seja o objeto do desejo. E que este move sem se mover, ao ser entendido e ao ser imaginado. Em número, porém, são várias as coisas que movem.

Existem, então, três coisas⁵⁶²; uma, o que move; a segunda, aquilo com que move; e ainda uma terceira, o que é movido. Por seu turno, o que move é duplo: existe, assim, o que não se move e o que move e é movido. O que não se move é o bem realizável através da ação; já o que move e é movido é a faculdade desiderativa. E que o que é movido, é movido em virtude de desejar, e o desejo em atividade é um tipo de movimento. O que é movido, por sua vez, é o animal. No que respeita ao órgão mediante o qual o desejo move, ele é já corpóreo, pelo que devemos ter em vista este tema por ocasião do estudo das funções comuns ao corpo e à alma⁵⁶³.

Agora, numa palavra: o que move de forma orgânica⁵⁶⁴ é aquilo em que o princípio e o fim são o mesmo, como, por exemplo, numa articulação. Neste caso, o convexo e o côncavo são um o fim, o outro o princípio <do movimento> — por isso, um está em repouso e o outro move-se, sendo coisas diferentes em definição⁵⁶⁵, mas inseparáveis em grandeza. Tudo se move, pois, por impulsão ou por tração. Por isso, como num círculo, é preciso que algo esteja em repouso e daí o movimento seja iniciado. De uma forma geral, como foi dito, o animal é capaz de mover-se a si mesmo em virtude de ser capaz de desejar. A faculdade desiderativa, por sua vez, não existe sem a imaginação; e toda a imaginação é racional⁵⁶⁶ ou perceptiva. Desta última, com efeito, os outros animais⁵⁶⁷ também participam.

11. Movimento dos seres animados.

Implicação de outras faculdades

No que respeita aos animais imperfeitos⁵⁶⁸ — Isto é, aqueles a que pertence apenas o sentido do tato —, temos de examinar o que é que os move⁵⁶⁹, e ainda se podem ou não possuir imaginação e igualmente apetite. Manifesta-se nos que neles existem a dor e o prazer e, se existem estes, então existe também necessariamente apetite. A imaginação, contudo, de que modo poderá existir neles? Como se movem de forma não muito definida, talvez possuam também estas <faculdades>⁵⁷⁰ de forma não muito definida. Ora, a imaginação que é capaz de perceber⁵⁷¹, como foi dito⁵⁷², existe também nos outros animais⁵⁷³; a imaginação que é capaz de deliberar, pelo contrário, pertence apenas aos animais racionais. Se se faz isto ou aquilo é já, com efeito, o trabalho de um raciocínio; e é forçoso que se use uma única medida, pois pretende-se o que é mais vantajoso. <Os animais desse tipo> serão, assim, capazes de produzir uma única imagem⁵⁷⁴ a partir de várias. O motivo pelo qual nos parece que <os animais inferiores> não possuem opinião é o seguinte: não possuem a <opinião>⁵⁷⁵ que deriva do raciocínio⁵⁷⁶. O desejo não envolve, por isso, a faculdade capaz de deliberar. Uma vez, e pelo contrário, o desejo sobrepõe-se e move <a faculdade de deliberar>; outras vezes, aquela sobrepõe-se ao desejo e move-o, tal como uma esfera se sobrepõe e move outra, e tal como um desejo outro desejo, quando não ocorre moderação. E é sempre, por natureza, o desejo mais elevado que possui supremacia e move. Deste modo, mover-se⁵⁷⁷ implica já três tipos de movimento.

A faculdade científica, por seu turno, não se move, antes repousa. Existem, então, uma suposição e um enunciado⁵⁷⁸ respeitantes ao universal, e existe uma suposição respeitante ao particular. A primeira diz que certo tipo de <homem> tem de praticar um ato de certa natureza; o segundo, que este é um ato daquela natureza e que eu sou um homem daquele tipo.

É esta última opinião a que move, e não a respeitante ao universal. Ou talvez ambas movam, mas a primeira permanecendo, preferencialmente, em repouso, e a segunda não.

12. A faculdade nutritiva e a sensibilidade.

Necessidade da nutrição e da sensibilidade

Todo o ente que vive e que possui alma tem de dispor, necessariamente, de alma nutritiva, desde que é gerado até perecer. E necessário, pois, que o ente gerado disponha de crescimento, maturidade e envelhecimento. Ora, sem a alimentação, é impossível que estes sucedam; é forçoso, por isso, que a faculdade nutritiva exista em todos os seres que são gerados e envelhecem. A sensibilidade, porém, não tem de existir necessariamente em todos os seres vivos. Não <a possuem>, com efeito, os seres de corpo simples, que não podem possuir tato [e, sem este, nenhum animal pode existir]. Também não <a possuem> os seres que não são capazes de receber as formas⁵⁷⁹ sem a matéria. O animal, é já forçoso que possua sensibilidade, se a natureza nada faz em vão. Na natureza, de fato, todos os seres existem com uma finalidade, ou então serão acontecimentos vinculados a entes⁵⁸⁰ que existem com uma finalidade. Assim, todo o corpo capaz de se deslocar-se⁵⁸¹ não possuísse sensibilidade, pereceria e não alcançaria o seu fim — e este é obra da natureza. Além disso, como seria, nesse caso, alimentado?

Os seres que não se movem alimentam-se daquilo a partir do qual se desenvolveram. Ora, não é possível que um corpo que não possui sensibilidade tenha alma e ainda o entendimento capaz de discriminar, e isto não sendo imóvel e tendo sido gerado (não, porém, no caso de não ter sido gerado). Mas, porque é que não haveria de ter sensibilidade? Só se isso fosse melhor para a alma ou para o corpo; mas não é melhor, nas presentes circunstâncias, para nenhum dos dois. A alma, na realidade, não entenderia melhor, e o corpo não existiria melhor por aquele motivo⁵⁸². Assim, nenhum corpo não imóvel possui alma sem possuir sensibilidade.

Se, com efeito, possui sensibilidade, o corpo tem de ser necessariamente simples ou composto⁵⁸³. Não é possível, no entanto, que seja simples; é que, nesse caso, não possuiria tato, quando é necessário que o possua. Tal decorre claramente do seguinte: uma vez que o animal é um corpo animado e que todo o

corpo é tangível — sendo tangível o que é sensível pelo tato — o corpo do animal tem de ser dotado, necessariamente, de sensibilidade tátil, se se tem em vista que o animal sobreviva. Os outros sentidos percebem por meio de outras coisas⁵⁸⁴, nomeadamente o olfato, a visão e a audição. Ora um ente que não possua sensibilidade, ao entrar em contato com os objetos não será capaz de evitar umas coisas e acolher outras. E, se assim for, será impossível que o animal sobreviva. O paladar é, por isso, como um tipo de tato: é o sentido do alimento, sendo o alimento o corpo tangível. O som, a cor e o cheiro, ao invés, não alimentam, não produzem crescimento nem envelhecimento. É necessário, por consequência, que o paladar seja um tipo de tato — isto porque ele é o sentido do tangível e do nutritivo. Ambos os sentidos são, de tato, necessários ao animal, que não pode, evidentemente, existir sem tato. Já os seus outros sentidos existem para o bem-estar. Estes, então, não têm de existir em qualquer espécie de animais, mas apenas em alguns: por exemplo, na espécie de animais que se desloca⁵⁸⁵. Se, de fato, se tem em vista que o animal sobreviva, ele tem de perceber não só quando toca, mas também, necessariamente, a distância. Tal acontecerá se o animal for capaz de perceber mediante um intermediário. Esse intermediário, assim, é afetado e movido pelo sensível, e o próprio animal pelo intermediário. Acontece, então, como <no movimento de deslocação>: aquilo que move de lugar produz uma mudança até um dado ponto, e aquilo que sofreu o impulso torna um outro capaz de impulsionar. O movimento dá-se, assim, mediante um intermediário: o primeiro, movendo-se, transmitiu um impulso sem ter sofrido impulsão; já o último, por seu turno, apenas é impulsionado, não impulsionando.

O meio, porém, fez ambas as coisas, existindo muitos meios.

o mesmo sucede no caso da alteração, com a exceção de que, ao ser alterado, o ser permanece no mesmo lugar. Por exemplo, se se pressionar um objeto na cera, a cera é movida até onde se pressionou o objeto; uma pedra, por sua vez, não se moveria de todo, enquanto a água seria movida até uma profundidade maior. Já o ar é o que mais se move, age e é afetado, se permanecer e se mantiver compacto. Por isso, no que respeita ao reflexo⁵⁸⁶ <da luz>,

melhor do que <imaginar> que <a visão>, tendo saído do olho, é refletida, é considerar que o ar é afetado pela figura⁵⁸⁷ e pela cor, enquanto este se mantém compacto. Numa superfície lisa, o ar mantém-se, com efeito, compacto, e por isso ele move novamente a vista, como se uma marca penetrasse a cera até ao extremo oposto.

13. A faculdade nutritiva e a sensibilidade.

Necessidade do tato; finalidade dos sentidos

Que não é possível que o corpo do animal seja simples, isso é evidente. Quer dizer, não é possível que seja feito, por exemplo, de fogo ou de ar. É que, sem o tato, o animal não pode ter qualquer outro sentido, pois todo o corpo animado possui a capacidade de tocar, como foi dito⁵⁸⁸. Os outros <elementos>, por seu turno, com a exceção da terra, poderão constituir órgãos sensoriais. Todos estes, no entanto, produzem a sensação ao percepcionarem por meio de outra coisa, ou seja, por meio de intermediários. O tato, por sua vez, dá-se ao serem tocados os próprios objetos, motivo pelo qual possui tal designação. Embora os outros órgãos sensoriais também percepcionem por contato, percepcionam, no entanto, por meio de outra coisa. O tato, então, é o único que parece percepcionar por meio de si mesmo⁵⁸⁹. Daqui decorre que, daqueles elementos, nenhum poderia constituir o corpo do animal; nem o corpo, na verdade, pode ser feito apenas de terra, pois o tato é como um meio de todos os tangíveis e o seu órgão sensorial é capaz de receber não apenas quantas diferenças da terra existem, mas também o quente e o frio e todos os outros tangíveis.

E por isso não percepcionamos, de fato, com os ossos, os cabelos e outras partes do mesmo tipo, isto é, por serem feitas de terra. Quanto as plantas, estas não possuem nenhum sentido por isso, por serem feitas de terra. Para mais, sem o tato não pode haver qualquer outro sentido, e o seu órgão sensorial não é feito <apenas> de terra, nem de qualquer outro dos elementos.

É evidente, portanto, que este é necessariamente o único sentido de cuja privação resulta que os animais pereçam. É que, na verdade, nada que não seja um animal pode possuí-lo, e, para ser um animal, não é necessário que possua qualquer sentido além

deste. Também é por isso que os outros sensíveis — como a cor, o som e o cheiro — não destroem, com os seus excessos, o animal, mas apenas os órgãos sensoriais <correspondentes>. O contrário não se daria a não ser por acidente, como, por exemplo, se um impulso ou um golpe sucedem em simultâneo com um som ou se pelos objetos visíveis⁵⁹⁰ e pelo cheiro são movidas outras coisas que destroem por contato. Quanto ao sabor, é em virtude de ser simultaneamente tátil⁵⁹¹ que ele pode destruir <o animal>. Já o excesso dos tangíveis —por exemplo, o quente, o frio e o duro — destrói o animal.

Ora, o excesso de todo o sensível, com efeito, destrói o órgão sensorial <correspondente>; por consequência, o excesso do tangível destrói o tato, pelo qual se define o animal, uma vez que sem o tato se provou ser impossível que o animal exista. Por isso, o excesso dos tangíveis não destrói apenas o órgão sensorial, mas também o animal, pois é só o tato que o animal tem forçosamente de possuir. Ora, o animal possui os outros sentidos, como disse⁵⁹², não para existir, mas para o seu bem-estar. Por exemplo, uma vez que vive no ar e na água e, de um modo geral, no transparente, o animal dispõe de visão para ver. Ele dispõe, por sua vez, de paladar, por causa do que é apazível e do que é doloroso, para o perceber no alimento, o desejar e mover-se. O animal dispõe, ainda, de audição, para que lhe seja comunicado algo, [e de língua, para comunicar algo a outro]

Notas e Referências:

Para o mundo de problemas que não afluiremos aqui, veja-se Antônio Pedro Mesquita, *Introdução Geral*, Lisboa, 2005. A ampla bibliografia específica sugerida neste volume encontra-se em constante atualização na página oficial do projeto (<http://www.obrasdearistoteles.net>)

M. Nussbaum, «The text of Aristotle's *De Anima*», in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. M. Nussbaum & A. Rorty, Oxford, 2003, p. 5, n. 14. Para um sumário do problema, veja-se, da mesma autora, «Aristotle», in *The Oxford Classical Dictionary*, third edition revised, ed. S. Hornblower & A. Spawforth, Oxford, 2003, esp. p. 166.

M. Nussbaum, «The text of Aristotle's *De Anima*», p. 5. Para algumas obras existem listas anteriores a Andronico de Rodes.

Para bibliografia sobre o tema, veja-se R. Sharples, «Andronicus», in *The Oxford Classical Dictionary*, pp.88-89

M. Nussbaum, «The text of Aristotle's *De Anima*», p. 6

M. Nussbaum, «Aristotle», p. 166

D.Ross, *Aristoteles De anima*, ed., with introduction and commentary, 1961, p. 303.8M. Nussbaum

M. Nussbaum, «Aristotle», p. 166.

. Trata-se da única ocorrência do termo em A.; segundo Tricot (p. 1, n. 1) designa em geral.

«alma» é a versão tradicional, embora A. tenha em vista uma realidade bastante diferente daquela que o termo português denota, 'hoxí designa o princípio vital, ou mesmo a vida.

Óúoía. Serão assinaladas em nota apenas as ocorrências em que Óúoia não designe a substância, mas sim a essência.

Isto é, os seus acidentes (ver Mesquita, pp. 502 e segs. e 592).

Raras vezes é possível manter a tradução que reconduz o termo ao seu sentido original (caso em que é transcrito em nota), pelo que este será quase sempre vertido por «acidente».

Isto é, algumas afecções pertencem ao composto de corpo e alma, que é o animal. A discussão deste problema tem início em 1.1, 403a3.

Sigo Tomás Calvo (p. 132).

Tóoe XL. Isto é, um indivíduo

'EvxeXéxeia. Traduz-se por «ato» nas ocorrências em que não

designa a «realização plena».

Αόϋοç.

ΝΟΥϋ>ΕÓϋ(Ή),a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de entender(vocív)

ΑΐΑ0ϋϋ>ΕÓϋ(Ή),a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de perceber com os sentidos(de ΑΐΑ0ϋϋ>ΕÓϋ)

Noîç. Tradicionalmente, «pensamento intuitivo», «pensamento poético», «inteligência», por oposição a δάϋνο>a. Está em causa a capacidade de apreender ou captar algo por meio do pensamento, por oposição ao «percurso» da δάϋνο>a. Trata-se de um dos mais difíceis conceitos aristotélicos. As traduções tradicionais não satisfazem; «entendimento» não constitui exceção, sendo uma proposta de tradução funcional.

ΤάΑϋμ)C)ΥΕÓϋΑ. Isto é, os seus acidentes.

ΤάΑϋμ)C)ΥΕÓϋΑ(vern.14).

ΤάΑϋμ)C)ΥΕÓϋΑ(vern.14).

ΤάΑϋμ)C)ΥΕÓϋΑ(vern.14).

ΕΑΉΑΉϋϋ\$ΑϋϋΑΑΐΑϋ. O termo «\$ΑϋϋΑΑΐΑ» não é usado aqui em sentido técnico, mas sim no seu sentido etimológico(verbo \$αίϋν: «mostrar-se», «aparecer»).

Οΐάΐα

ΤάΑϋμ)C)ΥΕÓϋΑ(vern.14)

Forma do verbo Ε>ϋCΐϋ, «mover». Importa ter em vista que «movimento», ΕΐϋΥΑ>ϋ, é em Α. sinónimo de «mudança». É que para Α. são movimentos todos os tipos de mudança—substancial, qualitativa, quantitativa e local—e não apenas a mudança de local ou deslocação. Assim, também Ε>ϋCΐϋ, «mover», é sinónimo de «mudar»

όϋο>(ver Ζόϋοç)ϋϋϋΖο>.

«Físico»(\$ϋΑ>ΕÓϋ) deve ser entendido no sentido etimológico, isto é, referindo-se ao estudioso da natureza.

Isto é, a alma em geral, no seu todo.

Εΐ6οç(Tomás Calvo, p. 135).

▲ όϋοç

Εΐ6οç.

Isto é, nas pedras, nos tijolos e na madeira.

Isto é, ao metafísico, οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ἀέρας καὶ ὕδωρ.

A linha e a superfície são separáveis da matéria, ao contrário das afecções da alma

Quer dizer, com maior propriedade.

Identifica, aqui como outros passos,.

Ὁ δὲ νοῦς ἐστὶν αὐτὸς ὁ νοῦς (verazyma).

Isto é, ao reprimir o meio envolvente

Quer dizer, Demócrito identificou verdade com aparência.

O verbo em causa é ἀναίσθητος. O verso, na forma citada, não existe na *Íliada*. O verbo ocorre em Il. 23.698, mas aplicado a Euríalo, não a Heitor (morte de Heitor: ver 22.337).

Empédocles, DK B109

Timeu, 34c e segs

Ὁ δὲ νοῦς ἐστὶν αὐτὸς ὁ νοῦς. A expressão suscita polémica, tendo sido alvo de diversas interpretações. Ross (comm. ad loc.) entende que A. se refere a um seu diálogo *Sobre a Filosofia*, perspectiva que aqui seguimos; outros defendem que a referência é às lições de Platão, ou mesmo a Xenócrates. Ver Ross, comm. ad loc., e Rodier, comm. ad loc. (síntese do problema com indicações bibliográficas). Tomás Calvo (p. 140, n. 7) considera não ser seguro que este tratado seja aquele a que A. alude em Ph. rV.2, 209b14-5, salientando que, embora não o possamos identificar, «tanto su procedência como su contenido son platônicos».

16sa.

3Aia0ya>ç. O termo não se refere a mesma realidade ; A. faz dele uma utilização ambígua, que nos obriga a oscilar, em português, entre «sensação» e «percepção» (e os seus correlatos: «sensível», «perceptível», «perceptivo», «percepto»). Além dos sentidos, pode estarem causa a percepção no seu todo (isto é, a capacidade de apreender) ou unicamente uma fracção dela, respeitante à impressão exclusiva de um sentido (sensação). Para mais, a percepção não se restringe ao campo sensorial, pois a captação da realidade não se faz apenas por intermédio dos sentidos (Mesquita, pp. 515 e seg.).

Ei6y,verci6oç

Εἰς, verci6oç.

As características da alma são: Ε>VYJ>ΕÓV(motor, capaz de imprimir movimento) eYVNP>AJ>ΕÓV(capaz de conhecer).

Isto é, de elementos corpóreos e de elementos incorpóreos.

▲ CUJOμCPSAJAJOV.Forma de superlativo de ZCUJOμCPÝÇ(lit.,«com posto de partículas subtis»).

F>VÚAEC>V

HPÚJY(verUPÛJOÇ)fvzý.

Trata-se da doutrina de Anaxágoras. Ver I.2, 405b20.

Ver Tricot (pp. 25-26, n. 5).

Oíaía.

VerPh. VIII.5,

opá, áZZoína>ç, \$Oía>ç, ailya>ç.

Oíaía.

▲ óyoç.

Oíaía.

Oíaía.

Nóya>ç, que neste contexto deve ser entendido no sentido de6>ávo>a(ver Rodier,comm.ad loc.).

Timeu, personagem do diálogo platônico com o mesmo título.

'EJU0VJIT|XIICÓV (XÓ), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de sentir apetites (ejtiGxjpeTv).

2x)V8xf|ç. «Contínuo» é um termo ambíguo, pois pode designar a propriedade de um objeto (por exemplo, uma Unha contínua) ou aquilo pelo qual objetos distintos se tomam contínuos.

Hcp>\$opá

HPAEJ>EAìvoýac>ç(vervóya>ç).

óyo>(verZóyoç).Sigo Ross (p. 185) e Tricot (p. 36)

▲ óyoç.

Op>amóç

Op>amoií(veróp>amóç).

Sigo Tomás Calvo (p. 150), aceitando a lição

que tipo de coisa a alma é ». Hoîov, uma das categorias aristotélicas, refere-se à qualidade de uma coisa

Frase problemática. A corrupção do texto dificulta o seu estabelecimento, suscitando lições diversas. O trecho corrupto corresponde ao que aqui traduzimos por «em discussões havidas

em público» (Tomás Calvo, p. 152, n. 13), e que outros, propondo outras lições, fazem aludir a um tratado de identidade incerta. Ver discussão em Ross, comm.ad loc., e Tricot(p.39,n.2)

▲ όyoçJ>Ç.

©sa>ç.

▲ όyoç

OPCEJ>ΕÓV(JÓ),a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de desejar.

▲ όyoç.

▲ όyoç.

▲ όyoç.

▲ όyoç.

8>Ζία.

▲ όyoç.

Eiva>(JÓ).

▲ όyoç.

Ver I.3, 406a30-b5-8.

Isto é, deslocar-se. Trata-se do movimento EAJÀJÓUOV.

A>avocîv. Tradicionalmente, «pensar». A tradução por «discorrer»pretende vincar que A. designa desta maneira um processo, um percurso, por oposição à apercepção não mediata devocîv.

Quer dizer, de uma coisa não decorre necessariamente a outra.

Aváμvya>ç.

Sigo Tomás Calvo (p. 155) e Tricot (p. 45)

©cnpcîv(Tomás Calvo, p. 155).

Sigo Tomás Calvo (p. 155) e Tricot (p. 46).

Isto é, do entendimento.

Hov.

Ei6oç.

NμÁJ>Αμ>EPÁ.

Sigo a interpretação de Tricot (p. 50)

Ver I.4, 408b33 e segs.

Isto é, todos os corpos que existem.

Op>αμóç.

ZVμ)C)YEÓÇ.Quer dizer, acidentes seus

▲ oy>αμοί(verZoy>αμóç)

Ver I.1, 402b25-403a2.

Quer dizer, o auto-movimento e o número.

'AANμAJÚJAJOV, ver ÁAÚμAJOÇ («incorpóreo»).

'O pronome refere-se aos elementos.

ZívoZov.

ZÍVOCJA(deAÍVOCJOÇ)

▲ óyoçJ>Ç.

A divindade Néstis personifica a água.

A divindade Hefesto personifica o fogo.

Empédocles, DK B96, vv. 1-3

▲ óyo>, pl. deZóyoç.

Evc>μ>, estar ou existir em

Sigo Tricot, p. 55..

F>VÚAEC>V.

EEAAJA(forma de UEAAJOÇ).

"Ayvo>a.

Zívca>ç.

A\$pnv(ver\$pónvya>ç). Sigo Tomás Calvo (p. 161) e Tricot (p. 57).

HPOYCVSAJAJOV, forma de superlativo de upoycvýç(lit., «mais primordial»).

E>VYJ>EÚJAJOV, forma de superlativo deE>VYJ>EÓÇ.130A>ávo>a. Tradicionalmente, «pensamento», como vóya>ç(ver Mesquita, p. 526, n. 133). Reserva-se «pensamento» paravóya>ç; com aversão de6>ávo>apor «pensamento discursivo» pretende-se salientar que 6>ávo>adiz respeito a um processo, um percurso (como o prefixo grego«dia-» indica), por oposição avoîç, que remete para uma apreensão não mediata.

▲ óyoç.

Orfeu, DK B11.

Segundo Tricot (p. 60, n. 5), trata-se dos compostos dos elementos que formam os corpos dos animais

"Eμfvza(veruμfvzov). Isto é, adquirem alma.

Sigo Tomás Calvo, p. 164

F>VÚAEC>V

37Ei6oç. Isto é, cada secção possui uma alma do mesmo

tipo.

Ver o desenvolvimento desta perspectiva à frente, em II.3, 414a29e segs.

Aóyoç.

Mop(t)f|.

ELÔOÇ.

ELÔOÇ.

'EjuoxijuTi (saber) e GewpeTv (exercício do saber). Quer dizer, a diferença existente entre os dois sentidos em que podemos considerar o «ato» corresponde à diferença existente entre a posse de um saber e o seu exercício.

Apxaí, ver àpxij. Quer dizer, é de corpos naturais que todos os outros se compõem.

ZVV0SJY.

Ei6oç.

Isto é, a alma será o ato de um corpo que possui vida em potência.

EU>AJÝμY(saber) e 0cnpcîv(exercício do saber).Ver supra.

Evcpycîv. Isto é, sem a ativação do saber.

OPYAV>EÓV(Tomás Calvo, p.168)

Ou seja, se quisermos ensaiar uma definição de «alma».

Zzyµa.

Evpínç, o sentido fundamental, o mais legítimo.

▲ óyoç.

Quer dizer, é a sua essência.

Oíaía.

▲ óyoç.

Isto é, do tipo do machado.

Opaa>ç. Diferente de of>ç, que designa a faculdade da visão(Ross, comm.adloc.).

Estão em causa as partes da alma.

Referência aovoîç, que é separável do corpo (Tricot, p. 72, n. 1;Ross, comm.ad loc.).

Isto é, como acabamos de descrever. Sigo a interpretação de Ross(p. 215).

EAJÀJÒVZóyov.

Isto é, devemos aplicar este método de investigação ao estudo da alma.

TòvÓP>AJ>EÒVZóyov(Tomás Calvo, p.171).

TòOJ>

ZJÁA>Ç.

Tà \$vóµcva(Ross, p. 215). Tricot (p. 74, n. 2) e Tomás Calvo(p. 171) entendem que estão em causa não os seres que se alimentam, mas as plantas

©PCUJ>EÓV(JÓ),a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de alimentar.

Para a existência da faculdade nutritiva sem aperceptiva, verIII.12,434a22-30a; para a existência do tato sem os outros sentidos, ver III.12,434b9-25.

▲ óyoç

A>a\$opaí. Aqui, designa as qualidades distintivas.

©CNPYJ>EÓV(JÓ),a parte da alma dotada da capacidade ou do poder deter em vista ou considerar(0cnpçîv).

XNP>AJAÍ,verZNP>AJÓÇ.

▲ óyoç.

Ao\aaJ>Eón(JÓ),a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de formar opiniões(6o\ál\c>v).

Ver III.12 e III.13 (Ross, comm.ad loc.)

¥op\$ý.

Ei6oç.

óyoç.

Isto é, no «paciente» (deuáazc>v).

Sigo Tricot, p. 79.

▲ óyoç.

Ei6oç.

Ver II.1, 412a6-11.

Ei6oç.

Εμfvzov(JÓ)

EAJÀJÒVZóyov.

OÍECÎA, ver OÍECÎOÇ. Ou própria, apropriada.

▲ óyoç(Tomás Calvo, p. 175)

TO>OÍJOV. Segundo Ross, a capacidade de ser animado(comm.adloc.

Ver II.2, 413b32-414a3.

©PCUJ>EÓV(JÓ),AÍA0YJ>EÓV(JÓ),ÓPCEJ>EÓV(JÓ),EÍVYA>ÇEAJÀ

JòvJÓUOV,6>AVOYJ>EÓV(JÓ).

Uypóç/íypóç.

Ver II.10.

Isto é, no que respeita à questão de disporem ou não de imaginação

VerIII.3,427b14429a9.Segundo Ross(comm.adloc.),«what he is referring to is the question where, in the scale of living things,\$AVJAAÍA begins to appear—the question to which he returns inIII.11,433b31-434a21»

▲ óyoç.

Sigo a interpretação de Tricot (pp. 82-83)

Quer dizer, nos casos da alma e das figuras.

Eo>vòv Zóyov.

Ou seja, «ignoring the definition which does correspond to the in fima species» (Ross, comm.ad loc.). O que A. vinca é a necessidade de estudar as faculdades da alma, não se contentando com uma definição geral.

É difícil dar conta, em português, do sentido do pronome J>Ç. Entenda-se que«qual»pergunta pela qualidade, pela natureza da alma. Uma alternativa de tradução seria:«que tipo de alma é a de'...».

Ver I.5, 410b19-20, 413b2-4.

Jldfpjãs.

D^kq^p¬^ . Ver III.3, 428a8-11.

Ll¾s nbtoqgfhãs. Ver III.4-7

Ver III.4-8.

Isto é, a investigação começa pela procura da definição.

«As propriedades que derivam mais diretamente das definições(q¬TMpqf) das várias faculdades e as que são mais remotas» (Ross, comm.adloc.). Tricot entende que as «outras» são as propriedades que decorrem da própria essência do sujeito (p. 85, n. 1)

Isto é, se temos de as definir.

No|ubfs, vermo~ufs.

?kqfhib¬jbk^ &q|

Isto é, aos seres vivos que não o homem.

Quer dizer, é a faculdade mais universalmente presente (Ross,p. 224).

R•ibf^, verq•ibfls. Estes são os animais completamente desenvolvidos.

Ngoij^q^ &q|'.

Rä IÂ. A expressão refere-se ao objetivo de algo.

Rä?. A expressão refere-se ao beneficiário, o ser para o qual algo é um fim.

É, em graus diferentes.

¶als. O ser é o mesmo em espécie.

I? ´q-^e?o`ì, aqui quase sinônimos (Tricot, p. 87, n. 5).

Quer dizer, «causa» e «princípio».

MÂ ?kbh^ . Trata-se da causa final

MÃp-^ . Substância formal (Tricot, p. 87).

Jãdls.

©Mod^k^ . Tomás Calvo propõe «órgãos» (p. 180).

Rä IÂ.

Rä IÂ ~kbh^.

Rä ÿ

I-kgpfs h^q} qãmlk.

Sigo a interpretação de Tricot (p. 89)

N•o^s.

Jãdls.

Jãdls.

Nlp^, vermlplk

?Ãugqfhãk &qã'.

Isto é, o alimento.

Quer dizer, preserva a sua individualidade.

A alma nutritiva, que é a mínima (Ross, comm.adloc.).

Isto é, da mesma qualidade.

Várias referências existem a um tratado Peritrophes ou Peri auxeseos kai trophes(vai ser escrito: GAV.4, 784b2,PAIV.4, 678a19; já existe: SomnVig.3, 456b6,Mete. IV.3, 381b13?). Ver Ross, comm.adloc. Pode tratar-se, igualmente, de uma alusão a um tratado, hoje perdido, sobre a alimentação.

Ver I.5, 410a25-26.

Trata-se do par conceptual mlfb®k-m|p`bfk, ou, por outras palavras, dos fenômenos de atividade e passividade. Quanto ao tratado a

quese alude, pode ser uma obra que não sobreviveu. Ainda assim, e segundo Tomás Calvo (p. 185, n. 40), o passo é tradicionalmente interpretado como alusão a GCl.7, 323a1 e segs.

?µpngpfk mlfb®k.

Qqlf`b®^, verpqf`b®lk

R} prj_b_ghãq^ ql¼qlfs. Isto é, pelos seus acidentes.

Ver Ph. III.2, 201b31.115Nlfgqfhãs &qã'.

Ver II.4, 416a29-b9.

Nlfgqfhãs &qã

Isto é, tornou-se semelhante.

e? miîs(lit., «de forma simples»). Com Tomás Calvo, p. 186,n. 44

Brk^qãsé uma forma adjetival relacionada coma¼k^jfs; designa, por isso, o «estado de potência» dos dois homens.

Isto é, de o seu gênero (e a sua matéria) ser adequado a que tal suceda.

FCm→pq^pn^f

Isto é, tendo «viajado», repetidamente, entre os estados de ignorância e conhecimento.

Denbtob®k. Sigo Tomás Calvo, p. 187.

Decolkb®k. Adotamos o tradicional «pensar», salientando que a opção pelo emprego de um termo de significado tão abrangente oculta a dificuldade de definir, em cada ocorrência, o sentido que A. lhe atribui(ser dotado de e sensatez, prudência ou discernimento, compreender, encontrar-se na posse dos seus sentidos)

Decolkb®k.

Bf^ñ•pbfs, veraf|ñbpfs(Tomás Calvo, p. 188)

IQqbogqfhãs.

Cubfs, ver~ufs(Tomás Calvo, p. 188).

Do ser, ou do sujeito

I^qF™k•odbf^k. Ou o exercício da percepção, o perceber.

Ver III.4.132

Brk^qãs. Nova ocorrência do adjectivo que designa o «estado de potência»

Isto é, entre as duas maneiras de estar em potência

41¼of^ èkãj^q^. Entendemos, com Ross (p. 234), que A. pretende dizer que os utilizará como termos técnicos.

Ver II.5, 417a18-20.

Bf^clo^¬. Isto é, o tato percepçiona diversas qualidades sensíveis.

Q`îj^ . Está em causa a forma entendida como figura ou contorno exterior.

•dbnls.

Qrj_•_ghb ql¾ql. Isto é, um seu acidente.

´pngqãk &qã'.141MÃp¬^.

A. refere-se aos corpos fosforescentes; ver II.7, 419a1-6 (Ross, comm.adloc.).

Jãdls.

?µqflk.

Ver Ross, comm.adloc., com remissão para Cael. 270b21; Tricot, p. 107, n. 4; Rodier,comm.adloc.

Quer dizer, existe uma propriedade comum ao corpo celestial e ao fogo, a luminosidade (Ross, comm.adloc.).

Trata-se da disposição que produz a presença do fogo (ver Tricot, p. 108, n. 6).

«Dela» diz respeito a «uma tal disposição», relação gramaticalmente não óbvia no texto de A., mas assim interpretada por Ross (p. 240)e Tricot (p. 108, n. 6).

Refere-se ao transparente. Quer dizer, «darkness and lightare simply different states of the same thing» (Ross, comm.adloc.).

Existem espécies de cogumelos que são, de fato, fosforescentes. Rodier (comm.adloc.) dá como exemplo oagaricus olearius.

Trata-se, novamente, dos corpos fosforescentes. De acordo com Ross (comm. ad loc.),a fosforescência é referida em Sens. 2, 437b5-7,mas A. não explica, em obra alguma, o que a motiva. Versupra, II.7,418a27-28.

Kbq^u¼&qã'. Isto é, o que está entre o órgão sensorial e o objeto.

Ver II.11, 422b34-423a13, e II.11, 423b1-26.

II.9, 421b13-422a6.

F? k|hi^pfs.

Isto é, neste caso, o ar.

¥Ck, verb±s.

V^croãs. Trata-se de um termo de difícil tradução, que designam

carácter «frangível» do ar, que se dispersa e «fragmenta» (ver Tricot, p. 115, n. 3).

C±s.

¥Ck, verb±s.

C±s.

Não para que esteja completamente imóvel. Para uma discussão do problema, ver Rodier,comm.adloc.

Trata-se da parte do ouvido a que se dá o nome de «labirinto».

Kîkfdû. Trata-se da membrana do tímpano (Ross, comm.adloc.)

Trata-se da córnea (Ross, comm.adloc.; Rodier,comm.adloc.;Tricot, p. 117, n. 1).

Isto é, de um órgão.167Ver II.8, 419b6 e 419b14.

Ver II.8, 419b6 e 419b14.

Isto é, formando como que uma massa una, compacta.

Sigo Tomás Calvo (p. 197) e Tricot (p. 118).

Isto é, que possui alma.

Dtkb®k

F? mãq^pfs* j?ils* aflibhqls.

Ou guelras.

Bfjibhqlk.

Bfjibhqlk

Tricot esclarece o problema: «c|ordudésigne, non pas lec|ordu, mais lei|ordu. C'est seulement Galien qui a distingué lei|ordu(quilnommei|ordu) et lec|ordu(l'plc|dis). Come le remarque Trendel.,321, difficile est apud Aristotelem c|ordd^ab? oggo-^(latraquée-artère)accuratediscernere: la confusion est manifeste dans tout ce qui suit» (p. 120,n. 6). Rodier(comm. ad loc.)pronuncia-se no mesmo sentido e remete paraHAI.4, 535a32.

Sigo a interpretação de Ross(comm. ad loc.)

Segundo Rodier, «foqgo-^désignerait donc la trachée et c'est,en effet, le sens que paraissent indiquer d'autres passages d'Aristote, qui, du reste, ne semble pas avoir bien nettement distingué lfoggo-^duc|ordu» (comm.adloc., com remissão paraHAI.12, 493a5,PAIII.3, 664a17,eHAI.11, 492b25).

Isto é, possua alma.

D^kq^p-^(Tomás Calvo, p. 199; Tricot, p. 121).

Ou seja, do ar inspirado.

Ver PAIII.6, 669a2-5.

Qhigoãcn^ij^ &q|

Cpag, verb¶als.

Dolkfjìq^qlk(trata-se do superlativo de superioridade decoãkfjls).

Bf|klf^, que traduzimos excepcionalmente por «inteligência», por exigência do contexto.

Os termos gregos que designam as qualidades dos cheiros são, por

ordem: aofj^{1/4}* ^Ãpqgoãk* èu^{1/4}*ifm^oãk.

Isto é, no caso dos outros cheiros.

Trata-se do envelope.

Isto é, seco.

Ebrpqãk &qã'. Isto é, que pode ser objeto do sentido do gosto ou paladar.

Quer dizer, um ente diferente de si mesmo.

A matéria do objeto do gosto é o úmido (Tricot, p. 127, n. 3).

F?mãoolf^f(pl. defmãoolf^).

Ou seja, no caso do sabor.

Lit., «o primeiro úmido», que se refere à umidade da língua. Sigo Tomás Calvo, p. 205.

Cµag, verb¶als.

Bofj^{1/4}* ^Ãpqgoãk* pqorckãk* èu^{1/4}.

Isto é, aquilo que é capaz de saborear (qã dbrpqfhãk) é, em potência, doce, amargo, etc.

FCk^kq-tpfs.

Qhigoãs-j^i^hãs.

K?dbnls-jfhoãqgs.

Jbfãqgs-qo^^{1/4}qgs.

Isto é, a carne.

Ross(comm. ad loc.)é esclarecedor: «He seeks to elucidate thefunction of flesh (qãqlfl^{3/4}qlkjãoflkql^{3/4}pìj^qls) in the sense of touch.If we had been constantly enveloped by a sphere of air which wasorganically attached to us (mbofbmbc^{1/4}hbf) Ñ if, in fact, this had been theoutermost part of our organism Ñ we should have supposed that it wasthe single organ by which we perceive colour, sound and scent.»

Ou seja, ar e água.

Nolpmbcrhãs

Isto é, com o mesmo órgão.

F?kqfpqo•cbfk.

Bfboãk, «that which is wet on the surface» (Ross, comm.adloc.,com base emGCII.2, 330a16).

As extremidades designam, aqui, a superfície exterior dos objetos.

Os casos do tato e do paladar.

eSjìk.214Nlfb®k qf(lit., «fazer algo»).

Está na região do coração (ver II.11, 423a15).

Está na região do coração (ver II.11, 423a15).

Bf^clo^-, veraf^clo|. Trata-se das qualidades distintivas (Ross, comm.adloc.).

VerGCII.2-3.

Isto é, quente, fria, seca, etc.

Nlfl¾k(vermlfb®k).

Isto é, os objetos que destroem os sentidos

?µpngpfs. Ver Mesquita, p. 516, n. 96.

Bbhqfhãk: aquilo que é capaz de receber.

Cµag, verb¶als.

Qgjb®lk.

Jãdls. Na interpretação que seguimos, designa a proporção segundo a qual o objeto se relaciona com o sentido. Trata-se de um sintagma de tradução difícil e polêmica neste contexto. Segundo Ross, «In this difficult passage the main difficulty is that of discovering the exact meaning of iãdls[à] and here iãdls seems to mean a relation in which such a creature stands to the things it perceives» (p. 265). Já na opinião de Rodier (comm. ad loc.), «il est plus probable que h^q}qäkiãdlksignifieãd dans sa forme j (ĩ lãp-^ ĩ h^q} qäk iãdlk)». Tomás Calvo interpreta a expressão como designando «a forma» (p. 211).

?´pngqlõflk moĩqlk. Ver II.11, 422b22-23

Jãdls.

FChb-klr, «daquele». Tricot (p. 140) entende que a referência é ao sujeito sensível, ao passo que Ross (p. 264) a interpreta como respeitando ao órgão.

?´pngql, ver^´pngqãk &qã

Jãdls. Rodier (comm. ad loc.) e Tricot (p. 140, n. 2) interpretam--no como «forma», em conformidade com a leitura atrás referida.

Vr`fhãk, vervr`fhãs.

Cµag, verb¶als

?µpngpfs. Quer dizer, possuímos sensação de tudo o que é tangível. «Corpo simples» designa um dos quatro elementos.

Isto é, adequado ou apropriado ao meio (ver Tricot, p. 146, n. 3).

Trata-se dos intermediários, a água ou o ar.

Sigo a interpretação de Tricot (p. 147).

Isto é, os órgãos sensoriais compostos de ar e de água.

? ´pnìpbfs, ver^µpngpfs(Tricot, p. 147).

Ver III.11.

Ou seja, um quinto elemento.

Isto é, que exista neste mundo.

Está em causa uma propriedade que não pertença a nenhum dos corpos existentes no mundo (Tomás Calvo, p. 214).

Qq|pfs.

Q`îj^.

Ck.

Ou seja, uma única qualidade sensível.

Quer dizer, um sentido próprio de cada um dos sensíveis comuns.

Isto é, da cor (objeto próprio da visão) e do sabor.

Isto é, o branco é por acidente filho de Cléon.

?µpngpfs. Quer dizer, pertence ao sentido comum, não a um dos cinco sentidos em particular.

Isto é, ambas as qualidades: o amargo e o amarelo.

Quer dizer, fazem parte de uma mesma coisa..

F?hlilrnl¾kq^ &q|': «les sensibles communs sont les dérivés(? hlilrnl¾kq^) des sensibles propres, donjt ils découlent par simple analyse et qujils accompagnent toujours» (Tricot, p. 151, n. 4).

Ou seja, se dispuséssemos apenas da visão, se este fosse o único sentido que tivéssemos para perceber os sensíveis comuns.

Devemos entender «branco» num sentido geral, como se se referisse a «cor» (Tricot, p. 151, n. 5).

Não distinguiríamos os objetos sensíveis próprios dos comuns; os primeiros são percebidos apenas pelo sentido que lhes respeita(ex.: o branco e a visão), os outros podem ser percebidos por todos os sentidos (Ross, comm.adloc.).

Isto é, nos objetos de outro sentido. Com Ross, p. 268.

Ou seja, isso torna claro que os sensíveis comuns são diferentes dos sensíveis próprios de cada sentido.

eSmlhb-jbklk &qã'.

Quer dizer, haveria dois sentidos que perceberiam o mesmo objeto.

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 218). Quer dizer, se existir um sentido que percebe a visão, existirá, consequentemente,

uma série infinita de sentidos que são sentidos de um outro sentido (Tricot, p. 153, n. 1).

Isto é, deve-se supor que é o primeiro sentido o que possui percepção de si mesmo, isto é, a vista percebe a visão, não sendo necessário supor um segundo (isto é, um outro) sentido. Trata-se de uma frase de difícil e polêmica interpretação (ver Rodier, *comm. ad loc.* para diferentes perspectivas)

Quer dizer, não é unívoco, podendo ter outras acepções.

Isto é, não do mesmo modo que discriminamos a cor (ver Ross, p. 272; Tricot, pp. 153-154, n. 4).

Bbhqfhãk.

©?hlrpf.

Vãcgpf. Não é óbvio que substantivo português possa corresponder à realidade transmitida pelo grego. O mais adequado seria, talvez, «o ressoar».

F?hì.

Ou seja, no paciente (verm|p`bfk).39©?hlrpf.

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 219)

Eb³/₄pf.

Isto é, entendida como atividade.

O adv. mîis significa «de forma simples». Optamos pela tradução «de forma unívoca» porque o que A. quer dizer é que aqueles se pronunciavam sem reconhecer o duplo sentido das realidades às quais se referiam.

Qrjctk→^¹. Trata-se de um termo de tradução difícil. Tricot (p. 157) verte-o por «harmonia», como Tomás Calvo (p. 219); Ross (p. 273) opta por «concord». De acordo com Rodier (*comm. ad loc.*), A. tem em vista, de fato, «un accord de sons, une proportion, c'est-à-dire une synthèse, conforme à une certaine loi». Daí que tenhamos optado por traduzir o substantivo por uma expressão composta, o que permite distinguir claramente esta realidade daquela que no Livro I traduzimos, de fato, por «harmonia».

Jãdls (Tomás Calvo, p. 219).

Jãdls.

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 220).

Ver III.7, 431a20-b1

Isto é, mediante órgãos sensoriais separados.

¥Mqb.

Isto é, uma mesma faculdade.

Cµag.

Na interpretação de Tomás Calvo (p. 222), que entende^µpngpfs como «sentido» neste contexto, se estão em ato. Segundo Tricot (p. 161),se^µpngpfs e kãgpfs consistem em «recepções deste tipo».

Entendo, com Ross (p. 280),pgjb@lk como sinônimo depqfdjì.

Dolkb@k.

Empédocles, DK B106. Empédocles refere-se àquilo que se apresenta ao sentido, à percepção sensorial.

Empédocles, DK B108. Sigo a interpretação de Tomás Calvo(p. 223).

Odisseia, 18.136.

Dolkb@k.

Ver I.2, 404b8-405b10 (relação entre corpo e alma), e I.2, 405b13 – 19 (relação entre semelhantes).

Demócrito, segundo A. em I.2, 404a27-31.

Dolkb@k.

Jãdls.

N|nls. Trata-se da imaginação.

Sigo a interpretação de Tricot (p. 166).

Ver, para™mfpqljgecoãkgpfs,ENVI.3 e VI.5.

Isto é, a suposição.

¥Cufs(Tomás Calvo, p. 225).

>Ckbodb@k.

N~pqfs.

Qrjmiłhì.

Quer dizer, imaginação e sensação terão por objeto a mesma coisa.

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 228) e Tricot (p. 169).Certos objetos sensíveis apresentam uma imagem falsa aos sentidos.

Isto é, se conservamos a opinião verdadeira que dele tínhamos.

Isto é, aquele que possui o movimento do tipo descrito.

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 228).

Isto é, a imaginação.

Isto é, são acidentes (Ross, p. 283). Tricot (p. 171) e Tomás Calvo(p.

228) não consideram <? prj_?_ghb ql@s ^´pngql@s>.
 Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 229) e Tricot (p. 172)
 Efkìphbfk
 Dolkb®k.
 Jãdls.
 C¶als.
 Anaxágoras, DK B12.
 Sigo a interpretação de Tricot (p. 174, n. 5) e Tomás Calvo (p. 230).
 Brk^qãs. Ou seja, ser em potência.
 Cµag, verb¶als.
 Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 231).
 Ver II.5, 417a21-b2.
 Isto é, o ser e a essência (o que é, para uma coisa, ser) são
 diferentes. Ver Met. 1031a15-31 (Ross, comm.adloc.).
 Sigo Tomás Calvo, p. 232.
 Rã q¬ Ök b¶k^f. Isto é, a essência.
 Ou uma díade.
 Sigo Ross (p. 290) e Tricot (p. 178).
 Sigo a lição adotada por Ross (arkljbf).
 FCmfpqggqãk &qã'.
 Ver III.5.
 Ou seja, dos objetos que possuem matéria.
 Alguns manuscritos apresentam ðpmbo. Suprimo com Ross.
 Isto é, todas as coisas daquele gênero.
 ?µqflk &qã'.
 Sigo Tomás Calvo (p. 234).
 Sigo Tomás Calvo (p. 234).
 ¥Cufs.
 MÃp¬^(Ross, p. 295, e Tricot, p. 182).
 Nlfl¾k &qã'.
 Não consideramos, aqui, a sequência qã a>^ÃqãàlÃ klb®, que surge
 no capítulo 7 (ver Ross, comm.adloc. e p. 44). O editor considera
 que o passo prejudica a sequência do texto no presente capítulo,
 defendendo a sua leitura no capítulo III.7. O texto é o seguinte:
 «A ciência amatividade é a mesma coisa que o seu objeto; já a
 ciência em potência é temporalmente anterior no indivíduo,
 embora em absoluto nem temporalmente seja anterior. Não é

verdade, no entanto, que umas vezes entenda, outras não.»

LI³/₄s m[^]ngqfhãs.

Isto é, o entendimento ativo.

Empédocles, DK B57. A primeira palavra é interpretada por Ross como o dativo singular do artigo definido no feminino («para ela»), enquanto Tricot (p. 185) a entende como um advérbio («aí»). Seguimos a interpretação de Ross (p. 299).

Ou seja, o incomensurável e a diagonal juntam-se, formando a«incomensurabilidade da diagonal».

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 235).

KÎhls.

C¶als(Tomás Calvo, p. 236; Tricot, p. 187).

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 236).

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 236).

Nlplk.

C¶als.

Qq•ogpfs. Sigo a interpretação de Tricot (p. 188) e Ross (p. 299).

D|pfs.

Isto é, tem sujeito e predicado (Ross, p. 300), ou afirma um atributo do sujeito (Tricot, p. 189).

Nlplk.

C¶als.

Qq•ogpfs. Sigo a interpretação de Tricot (p. 188) e Ross (p. 299).

D|pfs.

FCk qú —k¬.

Isto é, no que respeita à humanidade no seu todo (Ross, comm.adloc.), ou ao universo no seu todo (Tomás Calvo, p. 238).

C¶als.

I¬kgpfs. Deve ser entendido, neste contexto, como sinónimo dejbq[^]_liì(mudança). Ver Tricot, p. 190, n. 3, e Ross, comm.adloc.131e?miîs.132Com Tomás Calvo, p. 238.

Com Tomás Calvo, p. 238.

? ´pngqfhì(ver[^] ´pngqfhãs)jbpãqgs.

Räb¶k[^]f. Quer dizer, desejar, evitar e perceber são coisas diferentes.

Isto é, funcionam, são úteis do mesmo modo que as sensações.

pnlj[^]q[^] &q|'.

Sigo Ross, comm. ad loc., p. 305

Ou seja, aquilo pelo qual a alma discrimina o doce e o quente é o sentido comum.

Ver III.2, 426a12-23.

Sigo a interpretação de Tricot (p. 192, n. 3).

Trata-se de uma única faculdade (Tomás Calvo, p. 239). Ver ainda Ross, comm. ad loc.

Isto é, o amargo e o frio, seus contrários (Ross, comm. ad loc.).

Quer dizer, A está para C como B para D.

Ou seja, se forem atributos de um mesmo sujeito.

Isto é, ser para D não é o mesmo que ser para B; serão essencialmente diferentes

Quer dizer, de C e A.

Cμag, verb¶als.

D^kq|pj^q^ &q|. Isto é, nos objetos da imaginação.

FCk?hb-klfs. É difícil (e polêmico) identificar a realidade a que o pronome se refere. Seguimos a proposta de Tricot (p. 194, n. 2).

Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 240).

Pois o movimento é um sensível comum.

Não se conhece qualquer texto aristotélico que possa identificar-se com o escrito em causa.

Llgq|&q|', verklgqãk. Refere-se aos seres enquanto objetos do entendimento.

FCmfpqgq| &q|', ver™mfpqgqãk. Isto é, a ciência identifica-se com os seus objetos.

Quer dizer, a percepção sensorial, como o conhecimento, identifica-se com os seus objetos.

R?jkbq^fàb ´sà: expressão problemática (ver Ross, comm.adloc., e Tricot, p. 196, n. 3). O conhecimento e a sensação dividem-se em correspondência (Ross, p. 308) ou da mesma maneira (Tricot, p. 196) que os seus objetos.

FCmfpqgjlkfhãk &qã', a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de conhecer cientificamente (?m-pq^pn^f).

Cμag, verb¶als.

Isto é, a mão é um instrumento que serve para usar os outros instrumentos (Tricot, p. 197, n. 1, e Ross, comm.adloc.).

C¶als.

Isto é, em abstração.

∓Cubfs, ver?ufs.

Obtob®k.

? ´pnìj^q^ &q|', ver^µpngj^.

D|pfse?mãc^pfs.

Qrjmilhì. E não um pensamento apenas, correspondendo a uma única imagem (Ross, comm.adloc.).

Noîq^ klìj^q^, verkãgj^.

Expressão sujeita a diversas interpretações. Pode designar os pensamentos menos abstratos (Ross, comm.adloc.), os pensamentos simples (◆mi~), indivisíveis ($faf^{\neg}obq^{\wedge}$) e não compostos ($fp^{\frac{1}{4}}knbq^{\wedge}$) (Tricot, p. 198, n. 2).

D^kq|pj^q^ &q|', verc|kq^pj^.

Isto é, os pensamentos que não são compostos (Tricot, p. 198, n. 2).

lofqfhãk &qã', a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de discriminar ou julgar (ho-kbfbk).

K•dbnls(grandeza) eiãdls(definição). O passo sofre diversas interpretações (ver «soit réellement, soit par la pensée», Tricot, p. 199, n. 1; «either in local position or in definition, i. e., in function», Ross, p. 312).

Orjfhãk &qã', a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de sentir impulsos/impulsionar, uma das coisas que habitualmente se diz terem este papel.

Jldfpqfhãk &qã', a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de raciocinar.

rjfhãk &qã', a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de sentir impulsos/impulsionar.

Jãdlk- „ildlk.

Oobmqfhãk &qä'. Ver II.4.

? ´pngqfhãk &qä'. Ver II.5-III.2.

D^kq^pqfhãk &qä', a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de imaginar. Ver III.3, 427a14-429a9.

Jãdls.

Jldfpqfhãk &qä'.

Ebkkgqfhãk &qã', a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de reprodução.

Kãkfj^ &q|', os animais que não se movem.

Ngoìj^q^ &q|'. Isto acontece por doença ou por acidente (Ross,

comm.adloc.).

F?qbiłs, ver?qbib@s. Trata-se dos animais que não se desenvolveram completamente; ver III.1, 425a10-11 (Ross, comm.adloc.).

No^hqãk.

F?ho^qls. Isto é, que não se controla.

FCmfpqljg.

Jldfpjãs.

LI¾s mo^hqfhãs.

LI¾s nbtogqfhãs.

Isto é, o princípio do pensamento.

Mobhqfhãk &qã'. Sigo a interpretação de Tricot (p. 204).

C¶als.

Jldfpjãs

Jldfpjãs.

Jldfpjãs..

Jldfpjãs.

>Mobhqãk &qã'. Isto é, o objeto do desejo.

No^hqãk &qã'. Sigo Tomás Calvo (p. 247).

Quer dizer, o contingente (qä ?kab`ãjbklk).

3>Cmfnrjgqfhãk &qã'enrjfhãk &qã'.

>Isto é, o movimento implica três fatores.

Isto é, o movimento implica três fatores.

Ross entende que se trata do estudo feito em MA 698a14-b7,702a21-b11.

7Jãdls.

Jldfpqfhì, verildfpqfhãs.

Isto é, os animais não racionais.

F?qbił. Estes são os animais cujas partes e funções não se desenvolveram completamente (Ross, comm.adloc.), não os mutilados (q|mgoij^q^).

F?qbił. Estes são os animais cujas partes e funções não se desenvolveram completamente (Ross, comm.adloc.), não os mutilados (q|mgoij^q^).

Isto é, que elemento é que os move.

Ou seja, apetite (?mfnrj-^) e imaginação (c^kq^p-^).

D^kq^p-^ ^ ´pngqfhì.

Ver II.10, 433b29-30.

Isto é, nos animais irracionais.

D^hkq^hp^h _lribrqfh^h.

O texto apresenta, como complemento direto da forma verbal que significa «possuir», o artigo feminino. Este pode, gramaticalmente, referir-se ao substantivo aũ^h(«opinião») ou ao substantivo c^hkq^hp^h(«imaginação»). Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 249) e Ross(p. 318) Ñ que difere da de Tricot (p. 209) Ñ, entendendo que o referente em causa éaũ^h(opção sintaticamente mais verosímil). Assim, os animais em causa poderão possuir imaginação sem possuir opinião

Qriildfpjās. Os códigos apresentam^hÀqg a– ?hb–kgk; suprimocom Ross.

.Robs nlo~s. Sigo Tomás Calvo (p. 250). Ver ainda Ross (p. 318) e Tricot (p. 209, n. 4).

Jãdls(Tomás Calvo, p. 250)

Cµag, verb^hals.

Sigo Tomás Calvo, p. 251.

Nlobrqfhãk

Isto é, por não ter sensibilidade.

Kfhqās.

Quer dizer, por intermediários que não são os próprios órgãos sensoriais.

Nlobrqfhãk.

F?k|hi^hpfs. Trata-se do reflexo da luz.

Q^hîj^h.

Ver III.12, 434b10-24.

Isto é, percepçiona diretamente.

? ´pngq| &q|', ver^h ´pngqãk. Isto é, os objetos dos outros sentidos.

eMolj^hq^h &q|'.

Ver III.12, 434b24-25